Class 92 Book A645
General Theological Seminary Library
Chelsea Square, New York

PRESENTED BY
Soc'y for Promoting Religion and Learning

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/gottfrieoarnold0000deri

1666-1714

Gottfried Arnold

die Wissenschaft und die Mystik seiner Zeit

Studien zur Historiographie und zur Mystik

von

D. Erich Seeberg
Professor an der Universität Königsberg

15/67

Meerane i. Sa.
Verlag von E. R. Herzog
1923

LIBRARY
NEW YORK

92
Ar645
74287

Gedruckt mit Unterstützung der Notgemeinschaft für die deutsche Wissenschaft sowie der Ostpreußischen Gesellschaft zur Förderung der ev.-theol. Wissenschaft.

Alle Rechte, insbesondere das der Übersetzung, vorbehalten.
Copyright 1923 by E. R. Herzog in Meerane i. Sa.
Druck von E. R. Herzog in Meerane i. Sa.

LIBRARY
NEW YORK

Der hochwürdigen theologischen
Fakultät der Universität Berlin

als Ausdruck ehrerbietigen Dankes
für die dem Verfasser ehrenhalber
verliehene Doktorwürde und als
Zeichen bleibender Dankbarkeit.

INHALT

Seite

Kapitel 1: Der Mann und sein Werk 1
I. Das Problem seines Lebens 1
II. Die Jugendschriften 16
III. Die »Sophia« 22
IV. Der Dichter und seine Mystik 29
V. Katalog seiner Schriften und die Ausgaben der Kirchen- und Ketzerhistorie 56

Kapitel 2: Der Gang der Kirche in der Kirchen- und Ketzerhistorie 65
I. Die Urchristenheit 65
II. Die Entstehung der katholischen Kirche 71
III. Das Zeitalter Konstantins des Großen 82
IV. Der Verfall; Muhammed, das Mittelalter, mystische und scholastische Theologie, die Zeugen der Wahrheit 94
V. Die Reformation und der erneute Verfall 108

Kapitel 3: Stoffgestaltende Ideen 140
I. Die Gesamtauffassung der Kirchengeschichte und ihre Bedeutung für die Methode 140
II. Das Thema der Kirchengeschichte 145
III. Der Mensch; die Wiedergeburt und die Psychologie 150
IV. Gott und die Geschichte 163
V. Die Kirche 174
VI. Wort und Sakrament; die Toleranz 181
VII. Die Welt und das Lebensideal 198
VIII. Scholastische und mystische Theologie 211
IX. Die Ketzer 219

Kapitel 4: Die historische Methode 227
I. Die »unparteiische« Methode 227
II. Die Quellenkritik 233
III. Die Quellenbenutzung 243
IV. Die Arbeitsweise 254

Kapitel 5: Die Wurzeln der Kirchen- und Ketzerhistorie . . . 257
I. Verfalls- und Traditionsidee im Mittelalter und in der alten Kirche 257
1. Allgemeine Zusammenhänge 257
2. Die Voraussetzungen der Traditionsidee 262

Seite

3. Die Voraussetzungen der Verfallsidee; ihre Durchführung bei Joachim von Fiore 263
4. Sonstige Spuren der Verfallsidee im Mittelalter 268
5. Die Anschauung der Katharer und Waldenser vom Ablauf der Kirchengeschichte 271
6. Die Anfänge der Verfallsidee bei den Kirchenvätern, speziell bei Hieronymus 275

II. Die Historisierung der Theologie durch den Humanismus; die rationale Linie der Geistesgeschichte im 16. und 17. Jahrhundert 280
1. Geschichte, Kirchengeschichte und Ketzer im italienischen und deutschen Humanismus, speziell bei Valla, Erasmus und Vives 280
2. Castellios Traktat de haereticis 290
3. Servets Restitutio christianismi 293
4. Die Anschauung der Sozinianer vom Wesen und Ablauf der Kirchengeschichte, speziell bei Sand und Zwicker 298
5. Die Satanae stratagemata des Jakob Acontius 303
6. Coornhert 307

III. Die Bedeutung der neuen Jurisprudenz für die Kirchengeschichtschreibung, besonders diejenige Arnolds 312
1. Brunnemann und Seckendorf 313
2. Hugo Grotius', Pufendorfs und Zieglers Anschauung vom Ablauf der Kirchengeschichte 315
3. Die Auffassung der Ketzerei bei Grotius und Pufendorf . . 320
4. Der Kirchengedanke 321
5. Die juristische Methode und die historische Methode Arnolds 325

IV. Die neuere Mystik und die neueren Sekten, ihr Einfluß auf die Geistesgeschichte und ihre Bedeutung für die Geschichtschreibung 327
1. Die Anschauung von der Kirchengeschichte und ihre Bestimmtheit durch die Verfallsidee 327
A. Bei sektenhaften Bildungen (Täufer, Quäker, Coccejus, Spener) 328
B. Bei Mystikern und neuplatonisch-mystischen Religionsphilosophen (Paracelsus, Arnd und Weigel, Chr. Hoburg, Ant. Bourignon, P. Poiret) 340
C. Bei Jakob Böhme und seinen Schülern (Gichtel, J. Leade, Bromley, Pordage, Betke, Breckling) 354
2. Das traditionalistische Element in der Anschauung von der Kirchengeschichte bei der Mystik; der Begriff der mystischen Theologie 377
3. Die Stellung zu den Ketzern 388
4. Die Auffassung der Reformation in den Kreisen der Mystiker, Sektierer und Gelehrten 397
5. Einflüsse der Mystik auf die Deutung der Geschichte (die Idee vom Mikrokosmos; der Voluntarismus; die quietistische Mystik und die Psychologisierung des historischen Stoffes; die Stellung zu Staat und Beruf; die Idee von der imitatio Christi) 410

Seite

V. Die theologische Arbeit an der Kirchengeschichte 431
1. Luthers Anschauung vom Verlauf der Kirchengeschichte . 431
2. Die Magdeburger Zenturien und der catalogus testium veritatis 440
3. Verfallsidee und Traditionalismus bei Melanchthon . . . 446
4. Zu Calvins Anschauung vom Ablauf der Kirchengeschichte 454
5. Die Stellung der reformierten Theologie des 16. Jahrhunderts zu diesem Problem 457
6. Aus der kirchengeschichtlichen Arbeit im 17. Jahrhundert . 459
7. Speziell der lutherischen und reformierten Theologen. . . 465
8. Das Problem der Hellenisierung des Christentums im 17. Jahrhundert 472
9. Der humanistische Traditionalismus, besonders bei Calixt . 474
10. Die Verfallsidee, besonders bei Rivet und Daillé 488
VI. Christian Thomasius und Sebastian Franck in ihrem Verhältnis zu Gottfried Arnold 498
1. Thomasius und Arnold 498
2. Franck und Arnold 516

Kapitel 6: Die Nachwirkungen Gottfried Arnolds 535
I. Auf Juristen und Kirchenrechtslehrer 536
1. J. H. Böhmer 536
2. J. M. v. Loen 537
3. Chr. M. Pfaff 539
II. Auf Mystiker und Spiritualisten 545
1. Tersteegen 545
2. Dippel 551
III. Auf Kirchenhistoriker 566
1. Chr. Eb. Weismann 566
2. J. L. v. Mosheim 579
3. Semler 598

VORWORT

Die Vorarbeiten zu diesem Buch gehen bis 1913 zurück. Durch den Krieg unterbrochen oder doch auf sprunghafte Beschäftigung während kurzer Urlaubstage beschränkt, und durch die Folgen des Kriegs wie der Revolution nicht begünstigt, sind diese hier vereinigten Studien im Sommer 1920 abgeschlossen worden. Die gütige und wirksame Unterstützung der Notgemeinschaft für die deutsche Wissenschaft ermöglichte vor allem den Druck, nachdem ich — nach mancherlei Erfahrungen — einen Verleger gefunden hatte, der zu annehmbaren Bedingungen das große Risiko des Verlages eines wissenschaftlichen Werks auf sich zu nehmen bereit war.

Zwei Mängel des Buchs erklären sich aus seiner Vorgeschichte. Einmal war ich im Hinblick auf die Gebühren für Verpackung, Versicherung und Porto nicht in der Lage, die handschriftlichen Studien weiter auszudehnen, als es geschehen ist. Auch Reisen zu diesem Zweck waren mir nicht möglich. So blieb ich in dieser Hinsicht auf Korrespondenz beschränkt, und ich möchte auch an dieser Stelle allen danken, die mich durch briefliche Auskunft unterstützt haben. Das evangelische Pfarramt in Perleberg hat meine Anfrage nach Erinnerungen an Arnolds Wirken daselbst nicht beantwortet. Sodann habe ich die neueste — nach dem Sommer 1920 erschienene — Literatur nicht mehr berücksichtigt, auch dann nicht, wenn sie mir während des Druckes bekannt geworden ist. Ich glaubte, im Interesse der Einheitlichkeit des Entwurfes einen andern Weg nicht gehen zu sollen. Besonders bedaure ich das im Hinblick auf drei Neuerscheinungen: P. Petersen, Geschichte der Aristotelischen Philosophie im Protestantischen Deutschland (1921), K. Holl, Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte I (1921), und G. Schrenk, Gottesreich und Bund im älteren Protestantismus, vornehmlich bei Joh. Coccejus (1922). Namentlich Holls Werk hätte mich veranlaßt, die Verbindungslinie zu Luther noch stärker zu ziehen, als es wohl geschehen ist.

Das Buch ist aus dem Bestreben erwachsen, die Motive, die der Kirchen- und Ketzerhistorie Arnolds zugrunde liegen, zu verstehen und diesem Werk seinen historischen Ort anzuweisen. Die bisherigen ver-

dienstvollen Arbeiten über Arnold boten für diese doppelte Aufgabe wenig oder nichts. Hier galt es, den Rahmen weit zu spannen und mühselige Wege durch kaum gesichtetes und durch seinen Umfang bereits erdrückendes Material zu schlagen. Wollte ich nicht auf Aufgaben, die über dieses Thema hinausgehen, abgedrängt werden, so mußte ich bei Auswahl und Behandlung des Materials den Blick auf die Aufgabe, nämlich das Verständnis Arnolds, richten. Allerdings mußten — und das gilt besonders vom fünften Kapitel dieses Buches — um der inneren Zusammenhänge willen Dinge dargestellt und untersucht werden, die über das für die Beantwortung der Grundfrage Notwendige hinausgingen. Aber auch hier habe ich mich wohl durch Arnold selbst mehr als durch die wirklichen Zusammenhänge leiten lassen. Diese Beschränkung will im Auge behalten werden.

Unter den verschiedenen Gesichtspunkten, von denen aus eine Geschichte der Kirchengeschichtschreibung gesehen und geordnet werden muß, schien mir besonders der vernachlässigt oder übersehen zu sein, der die jeweilige Vorstellung vom Ablauf und damit vom Sinn der Kirchengeschichte betrifft. Ich habe hier eingesetzt, um so geistesgeschichtliche Zusammenhänge, soziologische Bewußtseinseinstellungen und feste Zeitanschauungen aufzuhellen, von denen auf die kirchenhistorische Arbeit auch der Gegenwart ein Licht fallen dürfte. Abgeschlossen habe ich diese Studien freilich im vollen Gefühl davon, daß auf historiographischem Gebiet noch viele Vorarbeiten zu leisten und daß in der Geistesgeschichte des 17. Jahrhunderts überhaupt noch viele Probleme herauszuarbeiten sind, ehe wir zu einem klaren Bild von der Entwicklung der Kirchengeschichtschreibung gelangen können. Was ich hier biete, ist nur ein Anfang, der der Verbreiterung und Ausgestaltung bedarf.

Wer die Zeit und ihre Literatur kennt, wird sich hoffentlich nicht wundern, daß ich es aufgegeben habe, in der Rechtschreibung von Zitaten einer bestimmten Regel zu folgen.

Königsberg (Pr.), 23. Februar 1923.

Erich Seeberg.

Kapitel 1
Der Mann und sein Werk

I

Ein dreifacher Bruch zieht sich durch den Lebensgang Gottfried Arnolds[1]. Der erste ist seine unter dem Einfluß Speners in Dresden sich vollziehende Bekehrung[2]. Der zweite ist seine radikale Absage an alle Welt und Kreatur, zu der er auch die Kirche rechnet, wie sie in »Babels Grablied« und in der Niederlegung seiner Gießener Professur ihren scharf zugespitzten Ausdruck findet. Der dritte ist die Loslösung vom radikalen Spiritualismus von der Art Gichtels oder des Quedlinburger Propheten Kratzenstein und die Rückentwicklung zum Pietismus. Der Verfasser der unparteiischen Kirchen- und Ketzerhistorie ist als Pfarrer von St. Jakob und Königlich Preußischer Inspektor in

[1] Ich beabsichtige nicht, eine Biographie sondern nur eine Charakteristik Arnolds zu geben. Für alles Biographische verweise ich auf die sorgfältige Monographie von Franz Dibelius, Gottfried Arnold 1873, hin, die auch ungedrucktes Material erschlossen hat. Als Ergänzung dazu dient die aus der Waldbergschen Schule stammende Studie von William Frhr. v. Schröder, Gottfried Arnold 1917. Feinsinnig ist auch der Aufsatz Steinmeyers über Arnold in der Ev. Kirchenzeitung 1865 Nr. 73.

[2] Seel. Herrn G. Arnolds Gedoppelter Lebenslauff, wovon der eine von ihm selbst projectirt und aufgesetzet worden. 1716. Danach bekam Arnold erst in Dresden als Hauslehrer und durch seine Beziehungen zu Spener »Zeit und Anlaß«, sich in der wahren Theologia practica zu üben. Die Übersiedlung nach Dresden geschah im Herbst 1689. In Dresden wohl wird Arnold auch A. H. Francke kennen gelernt haben, der sich über Arnolds Kirchengeschichte und Person durchaus freundlich ausgesprochen und auch die Korrespondenz Pfanners mit Arnold angeregt hat. Vgl. Brief Franckes an Pfanner vom 7. X. 1700 im cod. Gothanus chart A. 420. Arnolds Schwiegervater und Gesinnungsgenosse Sprögel, zuerst Hofdiakonus in Quedlinburg, dann Arnolds Amtsvorgänger in Werben, hat Francke auf dem Schloß Rammelsburg, das Arnolds Brotherrn, dem Stiftshauptmann v. Stammer, gehörte, getraut; eine Trauung, die der theologischen Fakultät Wittenberg ein Anstoß gegen das kanonische Recht zu sein schien. Vgl. deren Gutachten im cod. Goth. chart A. 420 fol. 425 ff. und den Brief Sprögels an den Kurfürsten bei Dibelius S. 210.

Perleberg gestorben. Der Bräutigam Sophias hat schließlich seine Eva gefunden und zwei Kinder mit ihr gezeugt.

Die Resignation von dem Gießener Lehramt ist psychologisch verhältnismäßig leicht zu erklären. Sie ist die Folge aus der mit der ersten Übersiedlung nach Quedlinburg einsetzenden Zukehr zum radikalen Enthusiasmus; und nicht alle Lieder aus der Gedichtsammlung Arnolds, den göttlichen Liebesfunken, die sich auf das Gießener Erlebnis zu beziehen scheinen, haben dies im Auge sondern sind vielmehr der Ausdruck des schon vorher erfolgten Bruches mit der Welt und mit der Kirche[1]. Nach Gießen wurde eben nicht der Pietist sondern der Enthusiast Arnold berufen, der nicht die Reformation sondern die Vernichtung der unheilbar und ansteckend kranken und mit Babel gleichgesetzten Kirche gefordert hat.

»Drum stürmt ihr Nest,
Darin sie stolz gewest,
Zerschmettert ihre Kinder an den Steinen!
Die Schlangenbrut soll ja niemand beweinen!
Gebt ihrem Bau, dem Frevelsitz, den Rest,
Und stürmt ihr Nest.

Seht, welcher Christ
Erst auf der Mauer ist,
Soll zur Belohnung Schwert und Feuer haben!
Bei diesem Sieg ertheilt man solche Gaben.
Doch bei Gott kriegt ein solcher Heldenchrist,
Was ewig ist[2].«

Wenn Arnold den Ruf nach Gießen, der Pflegstätte des jungen Pietismus, als Professor der Universalgeschichte, trotz anfänglicher Bedenken annahm, so geschah das in dem Glauben, »als wäre das Schulwesen vor dem Kirchen-Staat einem erleuchteten Gemüthe noch

[1] Man muß es im Auge behalten, daß die Vorrede zur ersten Ausgabe der göttlichen Liebesfunken (1698) schon vom 12. VI. 1697 datiert ist, und daß Arnold die Zuschrift an die Landgräfin Dorothea Charlotte zu Hessen geb. Markgräfin von Brandenburg als P. P. auf der Universität Gießen unterschreibt. Die Vorrede über die vermehrte »neue Ausfertigung« ist vom 30. IX. 1700 aus Quedlinburg datiert. Die dritte Ausgabe, die durch Lieder aus der Sophia vermehrt ist, stammt aus dem Jahre 1724.

[2] Babels Grablied in Gottfr. Arnolds sämtlichen geistlichen Liedern, ed. Ehmann 1856 Nr. 6. Dazu stelle ich die Grabschrift »auff einen bösen Kirchen-Diener« in den göttlichen Liebesfunken (1701) Nr. 117, S. 134:

»Hier liegt ein schwartzes Tier, das kont Postillen lesen,
Und wieder sagen her, von Gelde nimmer satt,
Von Stoltz und Wollust voll. Bistu nicht fromm gewesen,
So tröst dich, daß er dich schon absolviret hat.«

etwas erträglicher und dienlicher zur Erbauung[1].« Aber was kommen mußte, das kam. »Der Eckel vor dem hochtrabenden ruhmsüchtigen Vernunfft-Wesen des Academischen Lebens wuchse täglich, und das Geheimniß der Boßheit, so in mir und andern lage, wurde zu meinem hefftigen Entsetzen nachdrücklich entdecket. Bey allen Verrichtungen, Collegiis, Disputationen und andern actibus fühlte ich die empfindlichsten Gemühts-Schmertzen, und was von Christi Leben übrig war, fand hier beynahe sein Ende[2].« Arnold erkennt, daß »der Regente und Ober-Herr solcher Schulen« der »gefährlichste Feind Gottes« ist, nämlich die menschliche Vernunft; und aus der männlichen Entschiedenheit seines Charakters geht die Einsicht hervor, daß niemand zwei Herren dienen könne, die ihn gerade allen Rücksichten, Bedenken und Sorgen zum Trotz zu dem Entschluß bringt, sein Amt aufzugeben[3], und damit die Separation von der abgefallenen Lutherischen Kirche zu vollziehen[4]. Dazu kommt noch ein anderes Motiv, das wieder die herbe Männlichkeit dieses Charakters beleuchtet. Arnold hat diesen Verfall der Kirche erkannt und klar ausgesprochen, und er hat die Herrlichkeit der ersten Märtyrer und die »Todes-Übung« der alten Asketen laut gepriesen; aber er tut nun nichts, sondern macht das Verdammte mit und enthält sich von der befreienden wirklichen Tat[5]. Das ist für einen Mann von seinem Schlag auf die Dauer unmöglich. Die alten Asketen haben ihn beschämt, und er entschließt sich, den erst durch den Antichrist depravierten Weg des einsamen und asketischen Lebens, den Christus, die Apostel und so viele Asketen gegangen sind, auch seinerseits zu gehen. Es ist ihm nicht genug, »in der ehemaligen Abbildung derer Ersten Christen nur mit Worten den Verderb der Kirche und Schule bekannt zu haben«, sondern darauf kommt es an, »daß es einmal vor allemal geschehen müsse: Gehet aus von ihm

[1] Offenhertzige Bekänntniß, welche bey unlängst geschehener Verlassung eines Academischen Amtes abgeleget worden (1698) § 5 f. – Die Berufung ist anscheinend auf Veranlassung des Landesherrn erfolgt, dem die Erste Liebe sehr gefallen hatte. Arnold hat in Gießen über Profangeschichte (historia civilis) gelesen. Die Gießener Universitätsakten sind, wie mir Prof. G. Krüger schrieb, unergiebig. Vgl. B. Willkomm, G. Arnold als Professor Historiarum in Gießen. Mitteilungen des Oberhessischen Geschichtsvereins IX, 1900, bes. S. 62 und 65.

[2] Offenh. Bek. § 7, vgl. § 16. – [3] Ibid. § 23, 15; 17, 8. – [4] Ibid. § 36.

[5] »Da mir dann freylich nicht genug seyn können, daß ich davon historisch gezeuget, und andern solche erste Herrlichkeit angepriesen. Sondern eben dieses schmertzte mich so hefftig, daß ich so vieles von dem innersten Verderb der Kirchen, der hohen und andern Schulen, ja der gantzen Christenheit erkant, und doch in vielen nur mit Wort und nicht mit wircklicher Enthaltung bekant habe.« Ibid. § 43 ff.

und sondert euch abe!'[1]« Arnold gehört zu jenen ganzen Menschen, die leben wollen, was sie lehren. Sein Abschied von der Hochschule war in der Tat eine Flucht. Es handelte sich nicht um Einzelheiten, so sehr ihn die im Brotstudium begründete Beschaffenheit der Studenten gedrückt, die aufgeblasene und streitbereite Wichtigkeit der Kollegen geärgert und die Verpflichtung auf Symbole und Statuten gestört haben; es ging ums Ganze. Christus und Belial standen sich gegenüber. Geist und Fleisch, Licht und Finsternis kämpften miteinander. Die Entscheidung konnte nicht zweifelhaft sein. Er mußte Ernst machen. Es galt, die »Seele eiligst zu retten[2]«.

In allen Liedern, die auf das Erlebnis zu Gießen zurückblicken, wird die Übernahme der Professur als der Versuch bewertet, Christus bei der Kreatur, den Sekten, kurz im Äußeren, zu suchen[3].

»Der eitle Wahn, was Nützliches zu lehren,
Zog mich aus mir und meines Jesu Ruh
In fremde Pflicht, sein Werk in mir zu stöhren.
Ich ließ mich selbst und lief auf andre zu.«

Oder: »Hat schon das Wirken aufgehört,
Ist gleich das Herz nun ausgeleert
Von Bildern und vom Dienen,
Das man Beruf und Arbeit heißt:
So kann von innen doch der Geist
Nur desto mehr ausgrünen.
Wer nicht mehr im äußeren Vorhof mag stehen,
Der darf wohl gesalbet ins Heiligthum gehen.«

Zweierlei muß ich jedoch bei der Charakterisierung dieser Periode in Arnolds Leben hervorheben. Das eine ist das stark idyllische und leis sentimentale Naturgefühl, mit dem Arnold die Quedlinburger Einsamkeit begrüßt. Große Städte und Schlösser sind für ihn Hütten der Unruhe, des Streites und des Jammers[4]; und auf dem Land, wo man »der Städte Getümmel« vergißt, wird man auch aller Sorge und allen Kummers ledig. Folgender, übrigens sehr schöner Vers, wird diesen Zug am besten verdeutlichen[5]:

---

[1] cod. supellex 13 (4°) der Hamburger Stadtbibliothek fol. 18 v. in einem Brief Arnolds an Mai vom 23. V. 1698.

[2] Offenh. Bek. § 10, vgl. § 20 ff., 25, 29.

[3] Vgl. Neue göttliche Liebesfunken Nr. 111; Arnolds Lieder ed. Ehmann Nr. 44, 47, 172, 211.

[4] Vgl. Ehmann Nr. 11.

[5] Ehmann Nr. 2; es handelt sich offenbar um ein nach der Rückkehr aus Gießen die Quedlinburger Landschaft begrüßendes Gedicht.

»Die Hoffnung soll mir nimmer fehlen,
Daß mir ein Frühling wieder grünt,
Und mir mit frischen Rosen dient.
Ich will nicht mehr die Stadt erwählen
Und überall gebunden stehen;
Ich weiß noch endlich frei zu sein
Und in das freie Feld hinein
Mit dem, was ich erwählt, zu gehen.
Ich gehe zur Freiheit auf güldenen Stufen,
Das Echo soll jetzo entgegen mir rufen.«

Das Zweite, worauf ich hinweisen möchte, ist die eigentümlich ehrlich ringende und asketische Skrupulosität, aus der sich die im offenherzigen Bekenntnis motivierte Amtsentsagung losgerissen hat. Arnold führt diesen Entschluß auf unmittelbare Einwirkungen des göttlichen Geistes auf seine Seele zurück. Der Geist war es, der ihm »die geheime Lust an Ämtern, Titeln und Ehren, die Furcht vor der Nachrede, als könnte ich zu keinem Dienst gelangen, die Beysorge, wie ich mich Lebenslang erhalten wolte: und in Summa heimlichen Ehrgeitz und Bauch-Sorge und hingegen Furcht und Flucht vor dem armen Leben Christi und seinem wahren Geheimniß des Creutzes« gezeigt hat[1]. Dabei fehlt es nicht an Spuren, die Zweifel an der Göttlichkeit dieser Einwirkungen auf das Gewissen verraten[2]; und es hat den Anschein, als ob letztlich gerade die natürliche Lust, die ihn — wie er oft gesteht — zur Wissenschaft gezogen hat, der Grund gewesen ist, warum er gegen sie, in der sich das Fleisch ausspricht, die Professur niedergelegt, die Bücher bis auf wenige verkauft und den Weg der einsamen imitatio Christi erwählt hat[3]. Gegen die Natur und gegen den Eigenwillen handeln, das heißt gut und christlich handeln. So überwindet der kompromißlose Christ den Gelehrten, in dessen Liebe zur apostolischen Zeit man den humanistischen Klang nicht überhören darf.

Ungleich schwieriger ist es, den erneuten Umschwung Arnolds, der ihn ins geistliche Amt führt, und der auch seinen Gedanken die pietistische Abschwächung gibt, zu erklären. Zweifellos liegt hier ein

---

[1] Offenh. Bek. § 8.

[2] Arnold betont, daß diese Warnungen göttlich waren, »weil sie von einem gewaltig durchbrechenden Liecht begleitet wurden, so alle Winckel meines Hertzens durchleuchtete, und die falschen Kräffte, Irrthümer und Dunckelheiten verjagte, theils weil sie mich auff den wahren einigen Weg Christi durch lauter Absterben ins Leben treulich und lauterlich führen wollten". (§ 17.) Damit vgl. das gleich zu besprechende Gedicht bei Ehmann Nr. 12.

[3] Offenh. Bek. § 57 und 58.

Problem vor. Wie kommt der Mann, der die äußere Kirche für Babel hält, der kein Amt in ihr um des Gewissens willen annimmt, und der sogar den akademischen Beruf als einen Verrat am wahren Christentum wertet, dazu, schließlich doch ein Pfarramt zu übernehmen? Wie ist der Bruch mit Gichtel innerlich motiviert? Äußere Gründe darf man einem Arnold gegenüber nicht ins Feld führen; und auch seine Ablehnung, sich auf die Konkordienformel zu verpflichten, die schließlich trotz des Eintretens des Königs von Preußen für ihn zu seiner Ausweisung aus Allstädt führte, kommt nur als erklärendes Moment mit in Frage. Noch in Quedlinburg, bei Vollendung des vierten Teils seiner Kirchen- und Ketzerhistorie, spricht er ganz unter dem Eindruck des Gießener Erlebnisses von einer »Probe«, auf die Gott ihn gestellt hat, und die »nach der geheimen Condeszendentz und Dispensation« des göttlichen Willens zum Guten ausgeschlagen ist. Wann bahnt sich also der Umschwung an?

Es ist kein Zweifel, daß seine Verehelichung am 5. September 1701 den Wendepunkt bezeichnet. Gichtel, der Arnolds Entschluß, »aus der Ägyptischen Sclaverey Pharaonis« sich loszumachen gelobt hatte, hat schon die Reise Arnolds mit seiner künftigen Schwiegermutter und ihrer Tochter Anna Maria[1] mit Sorge angesehen[2], und er hat dann Arnolds Ehe, die sich zu seiner Betrübnis durch die Geburt eines Kindes als wirkliche Ehe herausstellte, als eine Blindheit »am ersten Adam« und als eine Konzession an den Spiritus mundi gewertet[3]. Es ist für ihn »ein blinder Pharisaeus«, der durch den »allzufreyen Umgang mit Weibsleuten« nicht hat »bestehen« können sondern trotz seines guten Anfangs in den »Venus-Himmel« gezogen worden ist[4]. Er hat den kranken Adam gewartet, aber »seine Werke werden dem guten Herrn Arnold folgen und er selbst wird nach seinem eigenen Zeugniß erfahren, daß Eva und Sophia in einem Grund nicht beysamm stehen[5]«. Er hat Sophia schließlich doch nicht »geschmecket« sondern im »Stern-Licht der blinden Vernunfft« gelebt, und es ist mit ihm nicht anders als mit andern Theologen auch bestellt: »Dicunt, sed non faciunt[6].«

[1] Über diese Reise vgl. Dibelius, S. 148.

[2] Gichtel, theosophia practica[3]; (1722), VI, 1416.

[3] Gichtel a. a. O., VI, 1430; V, 3640, 3647 f; I, 572.

[4] Gichtel a. a. O., V, 3610, 3617 f. — [5] Gichtel a. a. O., III, 2190 und 2192.

[6] Gichtel a. a. O., III, 2195; VI, 1426, 1435, 1436. — In seinem Buch vom ehelichen Leben zeige Arnold, daß er kein Weib sondern eine Schwester haben wolle, aber weder er noch sie waren innerlich gewaffnet und konnten darum nicht bestehen. V, 3419. Das Ganze ist Gichtel um so schmerzlicher, als Arnold selbst bewiesen hat, daß die Ehe nach Jakob Böhme nur »eine Hurerey

Dabei fehlt es nicht an gelegentlichen bösartigen Seitenhieben, die auf die aufblähende Gelehrsamkeit, den Brotkorb und die Sorge um das »Salarium« hinzielen[1]. Trotz aller dieser Bemerkungen wird man die Eheschließung Arnolds nicht als Anlaß sondern gewissermaßen schon als Abschluß einer neuen Entwicklung beurteilen müssen, wenn auch diese selbst durch die Ehe und ihr Erleben gefördert sein mag. Der eigentliche Kern muß tiefer liegen.

Der zweite Quedlinburger Aufenthalt ist nicht bloß an äußeren Kämpfen reich gewesen, auch innerlich ist Arnold nicht zur Ruhe gekommen. Er muß an der Richtigkeit seines Gießener Entschlusses gezweifelt haben und sich wie ein Soldat vorgekommen sein, der seinen Posten aufgegeben hat[2]. Er ist zu der Erkenntnis gekommen, daß ihm die Einsamkeit nichts nützen kann, wenn er nicht den »Eigensinn« ausgetrieben hat[3]; und die Frage ist ihm aufgestiegen, ob nicht gerade die Resignation eine Konzession an die »Selbheit« und somit eine teuflische Selbsttäuschung gewesen ist. Auf diese Spur führt ein in den Neuen göttlichen Liebesfunken mitgeteiltes Gedicht »Sterbend und doch lebend«. (Nr. 100):

»Mir ist ein Mensch bekannt, der schon in Christo war,
Zu dessen Rechten doch der Satan sich wolt stellen,
Bekleidt mit Engels-Schein, ihn zu bereden gar,
Er soll aus eigner Wahl, die lautern Weisheits-Quellen
Verlassen, samt der Zucht, und selbst anfangen, sich
Zu tödten, abzuthun, als mancher schon erwiesen,

---

vor Gott« ist, die Gott in Geduld trägt. VI, 1474. Aber trotzdem er »aus seinem Mund kalt und warm geblasen«, und trotzdem die Sophia Arnolds eine »Mißgeburt« aus »Fladder-Lieb« ist, wird die Kirchen- und Ketzerhistorie gelobt, da sie der Welt zeigt, daß die Nachfolge Christi »kein müßiges sondern ein zu sterbendes Leben aller irdischen Lust und Besitz sey«. IV, 3057; VI, 1419; III, 2022; vgl. VI, 1448 f. und 1459.

[1] »Solte der liebe Mann nur sein Salarium müssen entbehren, er würde bald erfahren, wie sein Hertz zappeln würde.« Gichtel a. a. O., V, 3647 f.; VI, 1448 f. und 1435.

[2] Ehmann Nr. 12.

[3] Ibid. »Du bist dir selbst die größte Plage,
Du trägst noch Babel stets in dir.
Willst du noch Ruh genießen hier,
So laß dir keine süßen Tage
Durch süße Träume hier vorlegen.
Du machst dich nur mehr mißvergnügt;
Die Liebe Jesu wird dich hegen,
Die alles Wissen überwiegt.«

Des Lebens loß zu seyn, im Leben jämmerlich,
Im Sterben seyn verzagt. Dies wurde recht gepriesen
Als Christus Ähnlichkeit. Doch schalt des Herrn Geist
Die alte Schlange bald, bewieß, daß nichts mag leiden
In Christo ausser dem, was neue Schöpfung heißt,
Nicht aber Eigensinn, nicht Selbstmord, nicht Beschneiden.«

Hier bahnt sich die neue Wendung an. Sie ist innerlich motiviert durch den in der Mystik und gerade in der quietistischen Mystik so unendlich häufigen Zweifel an der Wirklichkeit und Göttlichkeit der Erleuchtung und der Führung, und sie mündet in dem Entschluß, die letzte »Eigenheit«, eben die individualistische und separatistische Frömmigkeit zu opfern, um in diesem letzten und höchsten Opfer Gott ganz dienen zu können. Das ist möglich, weil diesem Spiritualismus alles Äußerliche so gleichgültig ist, daß er es auch mitmachen kann, ohne sich selbst aufzugeben[1]. Gerade darin zeigt sich der Eigenwille, daß man die Enthaltung vom äußeren Kirchenwesen zum Gesetz macht, während der vom Geist Gottes geläuterte Christ seinen Eifer überwindet und aus Liebe zu den Schwachen selbst schwach wird, um sie so zu gewinnen. So hat Christus sich freiwillig unter das Gesetz gestellt; so hat Paulus den Timotheus beschneiden lassen; so haben die Apostel im Tempel gebetet[2]. Das ist die höchste Freiheit der Kinder Gottes, daß sie das äußere Kirchenwesen und das geistliche Amt aus Liebe zum schwachen Bruder als ihr Kreuz willig tragen[3]. Ausdrücklich werden diese Gedanken auch auf Arnolds persönliches Leben bezogen. Entscheidend ist dabei die Überzeugung, daß auch bei dieser »paradoxen« Wendung seines Lebens der Herr

---

[1] Das eheliche und unverehelichte Leben der ersten Christen nach ihren eigenen Zeugnissen und Exempeln (1702), Vorrede § 13, »wer erst wirclich erfahren hat, wie gar nichts alle äuserliche Sachen, Lebensarten und Verrichtungen gegen dem allernöthigsten Werck der neuen Creatur oder Schöpffung seyn: Der wird den Sinn der Weisheit in ihren Zeugnissen und Führungen wohl verstehen, und keine äusere Veränderung an und vor sich selbst zum Abfall vor dem innern Wahrhafftigen deuten«. — Die Schrift will keine Apologie seiner Verehelichung sein sondern eine »unparteiische« Konstatierung der Tatsachen. (Vorrede § 5 und 7.) Sie sucht im Gehorsam gegen die göttliche Führung »die gesegnete Mittel-Strasse« und die »nüchterne Temperantz der göttlichen Weißheit«. (§ 8.)

[2] Die Abwege oder Irrungen und Versuchungen gutwilliger und frommer Menschen, aus Beystimmung des gottseligen Alterthums angemercket, 1708, S. 577 ff.; geistliche Gestalt eines evangelischen Lehrers, nach dem Sinn und Exempel der Alten ans Licht gestellet[2] (1723), I, S. 550 ff.

[3] Geistliche Gestalt I, S. 543.

der Ernte ihn geführt und gebraucht hat, und daß er mit Furcht und Zittern in bloßem Gehorsam »solchem seltsamen Beruff Gottes«, der ihm »eine andere Lektion geben« wollte, folgen mußte[1]. Jetzt kann Arnold die Niederlegung seiner Professur als eine »nach damaliger Erkäntnis« vollzogene bezeichnen und sie mit der »ungestümen Hefftigkeit und Gewalttätigkeit einiger Unwissenden« desavouieren[2]; er schämt sich dieser Wandlung nicht; denn Gott hat auch hier an ihm gehandelt wie der Töpfer an dem Ton; und mag auch der Vernunft dieser Weg fremdartig erscheinen, so erweist sich in seiner Paradoxie gerade seine Göttlichkeit[3].

So ist die Rückentwicklung Arnolds möglich geworden. Der Spiritualismus, für den alles Äußere Schatten und Schein ist, bleibt bis zum letzten sich selbst treu, wenn er um des Schwachen willen Bräuche mitmacht, von denen er selbst nicht lebt. Und auch in seiner radikalsten Zeit ist Arnold von dem Gedanken an die dem Nächsten schuldige Rücksicht nicht verlassen worden. Immer wieder klingt das Motiv durch, daß die Connivenz und Toleranz gegen die Hure für viele ein Fallstrick wird; und in einem allzu grellen und darum unsichern Schreiben aus Quedlinburg an Dr. Mai, vom 18. XII. 1698, wird es betont, daß gerade die Einsamkeit und Freiheit vom »scheinbaren« Amt ihm den Dienst am Nächsten ermöglicht[4]. Von hier ist es nicht weit zu dem Entschluß, um des Schwachen willen nun doch das Kreuz des Amtes auf sich zu nehmen. Gerade in solcher paradoxen Entwicklung schimmert der Plan Gottes durch, der »nicht die gemeinen Wege« geht, sondern »selig und doch

---

[1] Geistliche Gestalt I, 552; Abwege 592f.

[2] Abwege 592 und 563.

[3] Fernere Erläuterung seines Sinns und Verhaltens beim Kirchen- und Abendmahlgehen (abgedruckt in der Kirchen- und Ketzerhistorie, Schaffhausen 1742, III, S. 456ff.), c. 16 § 18, vgl. auch § 17: »Es ist wahr, ich habe freylich dazumal nach meinem damaligen Erkäntniß und Gewissen bekannt, daß ich das Abendmahl in den Kirchen nicht werthalten könte noch dürffte; ja ich würde mein Gewissen schwer beleidiget haben, wenn ich zur selben Zeit ohne göttliche Gewißheit hingegangen wäre. Allein wie kann der Ton zu seinem Töpfer sagen: Was machest du? Warum machest du mich zu einem Gefäß, das von jedermann getadelt wird? Wer will das wieder binden und nach eigenem Willen einschräncken, was Gott befreyet hat? Und welcher Mensch mich dißfalls eines Widerrufs meines vorigen Sinnes oder anderer Dinge bezüchtigt, dem wolle der unumschränckte Beherrscher seiner Creaturen selbst seine verborgene Wege zeigen, und nach Erkäntniß des eigenen Elendes sein Hertz zum wahren Frieden bringen.«

[4] cod. supellex 13 (4°), Hamburger Stadtbibliothek fol. 20 r.

meistens wunderlich« die Seinen führt[1]. Es klingt in diesem souveränen Spiritualismus, der die Anpassung des Starken an den Schwachen fordert, etwas durch, was an den in der Mystik ausgebauten neuplatonischen Gedanken von dem doppelten Gesicht der Wahrheit erinnert. Es gibt eben eine Wahrheit für die Kinder und eine für die Männer, die im letzten Grund dieselbe ist, aber in verschiedenen Formen sich äußert.

Jedoch das Tiefste, was Arnold selbst empfunden hat, ist hiermit noch nicht gesagt. Für ihn ist das Letzte das Opfer, die völlige Selbstaufgabe, die das glühende Herz selbst Gott darbringt, und die im Dienst der schlichten Nächstenliebe den letzten Erdenrest der Selbheit überwindet. Man könnte das tiefsinnige Wort Jakob Böhmes über dies Leben schreiben: »In der Überwindung ist Freude«. In einem schönen Gebet Arnolds schauen wir in diesen Grund seiner Frömmigkeit herein: »So greiffe nun unsere heimliche Welt-Lust in der tieffsten Wurtzel an, die sich auch unter gutem Vorwand noch verbirgt, und nagle unsern Welt-Sinn so fest an dein gebenedeytes Creutz, daß er daran ersterbe und untergehe . . . Laß uns in dir und deiner Welt-Verschmähung ein Opffer werden[2].« Das ist das letzte Opfer, das die imitatio Christi, die Nachbildung und Gestaltung Christi in unserer Seele, von uns verlangt, daß wir uns »in billigen Sachen aller menschlichen Ordnung um des Herrn willen unterwerffen, aus redlicher Begierde andere zu gewinnen, allen alles werden, und also in Verläugnung auch unseres scheinbaren Willens üben müssen. In welchem Sinn und Verhalten sodann den Reinen manches rein ist, was andern unrein erscheinen mag, und die Frucht der Demüthigung gewiß geerndtet wird[3].« Erst jetzt versteht man den eigentlichen und von herber Erfahrung zeugenden Sinn von Arnolds Wahlspruch: »Als die Verführer und doch wahrhaftig«.

So ist der Enthusiast zum Pietisten geworden[4] und doch dabei

[1] Ibid. »Der Vernunft sind solche Dinge zwar paradoxa, aber wann hat es Gott derselben je recht gemacht?«

[2] Theologia experimentalis, das ist Geistliche Erfahrungs-Lehre oder Erkäntniß und Erfahrung von denen vornehmsten Stücken des lebendigen Christenthums von Anfang der Bekehrung biß zur Vollendung. 1715, cap. 58, II, S. 222.

[3] Theologia experimentalis II, 357.

[4] In Babels Grablied (Ehmann Nr. 6) sind ihm die pietistischen Reformer vom Schlag Speners »Quacksalber«, die Ritter werden wollen. Gichtel meint entsprechend, daß die Pietisten »fladdern oder heucheln, damit sie dem Creutz entfliehen« (theos. pract. 3 IV, 2548), hat aber später Arnold selbst zu den »Fladdergeistern« gerechnet, die vom Glauben reden, mit der Tat aber der Welt dienen und dem Gestirngeist gehorchen. (Ibid. I, 463, 485, 502, 512.)

im Grund sich selbst treu geblieben. Noch ein Moment, das ich bereits berührt habe, und das ich im ersten Abschnitt des dritten Kapitels weiter ausführen werde, kommt hier in Frage. Es ist der Anteil, den die sich mit Calixt berührende humanistische Hochschätzung der klassischen Zeit des Christentums in seinem Anfang an dieser Entwicklung genommen hat. Es ist kein Zweifel, daß diese humanistische Grundstimmung, die die »gottselige Antiquität« mit dem Nimbus des Normativen umgibt, und die sich bei Arnold neben dem die sichtbare Kirche seit den Tagen der Apostel als verfallen wertenden Spiritualismus erhalten hat, die kirchlichen Neigungen in ihm bewahrt hat, die er im Kirchendienst schließlich betätigte.

So steht Gottfried Arnold vor uns, mit seinen Narben und Nahtstellen, ein Mann, ein Christ, ein Ganzer. Seine Frömmigkeit, die im Lauf unserer Untersuchung immer schärfer hervortreten wird, ist nichts Einfaches, so sehr der »von Natur« der Wissenschaft und dem Humanismus zuneigende Mann die Simplicitas des Urchristentums, das die »heilige Mittel-Straße« gefunden hat, als sein Ideal bewunderte. Arnold fehlt die schlichte Geradlinigkeit glücklicher und großer Naturen. Aber aus diesem Leben spricht eine Seele zu uns, die die letzte Einheit von Leben und Denken mit ganzer Kraft und unter Verachtung der äußeren Not verwirklichen wollte, und die es erfahren hat, daß das Tiefste nicht einfach sondern paradox und gespalten ist. Aus dem Alles oder Nichts der Jugend wird die reife Resignation, die im Gedanken von der doppelten Wahrheit mitklingt. Schließlich bewegt sich Arnold in der Richtung der Lösung, die Luther dem Lebenskampf gegeben hat, der den Gegensatz, aus dem wir sind, nicht spiritualistisch durch Stärkung der einen Seite aufhebt, sondern der, den Gegensatz beibehaltend, dennoch die Einheit uns finden heißt. Und doch ist es eine Melodie, die wir aus den verschiedenen Tonarten dieses Lebens heraushören können: Darauf kommt es an, daß man die eigene Natur überwindet, daß man das tut, was man nicht will. Und je stärker die Furcht vor der Selbsttäuschung des religiösen Erlebnisses ist, um so stärker wird das asketische Moment in dieser Frömmigkeit, die sich eben damit vor sich selbst zu schützen versucht. Das Letzte hier ist das Opfer, und diese Frömmigkeit scheut auch vor dem Selbstopfer nicht zurück. »In der Überwindung ist Freude.«

Auch der Mensch Arnold ist nicht einheitlich. Der hervorstechendste Zug in seinem Wesen ist seine Leidenschaftlichkeit, die man nicht nur in den eigentümlich subjektiv gehaltenen Gedichten spürt, sondern auch aus der Handschrift heraus liest, an der — so sehr sie die

typischen Merkmale des Gelehrten aufweist — die Leidenschaft auffällt. Auch aus der Polemik glaubt man eine mühsam beherrschte Leidenschaftlichkeit herauszuhören. Die Gegner haben nicht selten von seinem »vergalleten« Gemüt gesprochen, und in der Tat blickt nicht nur aus den Zügen des Gesichts Arnolds sondern auch aus seiner Art, Menschen und Handlungen zu beurteilen, eine gewisse Bitterkeit hervor. Er ist Pessimist, freilich keiner, der sich in tatenlosem Klagen erfreut, auch nicht in dem Sinn, daß er sich bei der Erkenntnis der tiefen Verderbtheit allen menschlichen Wesens beruhigt, sondern so, daß die pessimistische Grundüberzeugung in die Beurteilung der einzelnen Menschen hineinwirkt und die aufreizende Tendenz der Besserung und Bestrafung immer wieder verrät. Es muß etwas in der Persönlichkeit Arnolds gewesen sein, was aufreizend gewirkt hat; und es wird kein Zufall sein, daß manche seiner Gegner seine Studiengenossen in Wittenberg gewesen sind. Man kann in diesem Zusammenhang auch daran erinnern, daß er die eine seiner Stellen als Hauslehrer in Dresden dadurch verloren hat, daß er durch seinen »Kampff wider alles Böse« besonders »seinen domesticis« unerträglich geworden ist[1]. Man könnte das Wort aus der imitatio Christi zu seiner Charakteristik verwenden: Familiaritas non expedit, caritas habenda est ad omnes[2]. Selbst Christian Thomasius, der aus persönlicher Bekanntschaft heraus die »Redlichkeit des Hertzens« an Arnold stark anerkennt, meint doch, daß er »mit einem furchtsamen und etwas leutescheuen Temperament und also mit keinem gar zu guten Naturell« begabt gewesen sei[3]. Das bezieht sich gewiß zunächst auf die Skrupulosität, die bei Arnold mit der zunehmenden Kompliziertheit seines Standpunktes naturgemäß gewachsen ist, so daß man in seinen späteren Werken die ursprüngliche Kraft des Ausdrucks durch eine an Spener erinnernde Verklausuliertheit des Stils ersetzt findet. Aber auch Arnolds Freunde sprechen von der barmherzigen Schärfe seines Wesens[4] und bezeichnen ihn in einem oft sein Porträt umgebenden Epigramm als

[1] Gedoppelter Lebenslauff (1713).

[2] De im. Christi (Thomas a Kempis, opera omnia ed. Pohl 1904, Vol. II) S. 15.

[3] In seiner Ausgabe des Testaments Melchiors von Osse 1717, Anm. 160. — Der Vorwurf der Melancholie ist des öfteren gegen Arnold erhoben worden. Offenherz. Bek. § 51.

[4] Joh. Crusius hebt in seiner 1719 veröffentlichten Gedächtnisrede den erleuchteten Verstand, die barmherzige Schärfe, die unverdrossene Munter-, Wach- und Arbeitsamkeit und die kluge Einfalt als die vier Grundeigenschaften Arnolds hervor.

»ein scharffes Saltz der Erden«[1]. Neben diese seelische Disposition tritt ein heller und strenger Verstand, der sich in »natürlicher Lust und Fähigkeit besonders auf die Philologie gerichtet hat[2], der um Auskünfte nie verlegen ist, und der sich keine logischen Blößen gibt. Arnold ist der geborene Gelehrte, der die scholastische und humanistische Schulung seiner Zeit durchgemacht und die humanistische Neigung trotz aller Askese in sich nicht ertötet hat. Verbunden hiermit ist die »natürliche Aktivität«[3], der ungeheure Fleiß, die unverdrossene Sammlerfreudigkeit des Gelehrten, aus der seine zahlreichen und dickleibigen Werke hervorgegangen sind, die für den heutigen Forscher eine beschämende Geduldsprobe darstellen. Niemand wird die humanistischen Motive, die in der Grundanschauung vom Verlauf der Geschichte und in vielen Einzelheiten aufklingen, überhören können; aber der Schoß, aus dem sich das Tiefste und Eigenartigste in Arnolds Werken entbunden hat, ist der Kampf seiner Seele mit der Eigenheit um Gott. Von hier aus bekommen seine Gedichte ihren eigentümlich pathetischen Ton; von hier aus kommt er zu seiner psychologischen Betrachtungsweise der Kirchengeschichte, die eine neue Epoche in dieser Wissenschaft eröffnet hat; von hier aus dringt man in die Geheimnisse seines Lebens und seiner Persönlichkeit ein.

Noch eine methodische Frage muß in diesem Zusammenhang kurz besprochen werden. Bei dieser Struktur des Lebens Arnolds ist es für die Interpretation der Kirchen- und Ketzerhistorie nicht ohne Bedeutung, daß dies Meisterwerk in der Zeit des zweiten Quedlinburger Aufenthalts vollendet worden ist. Der erste und zweite Teil des Buches ist im Jahre 1699, der dritte und vierte 1700 erschienen. Die Vorstudien und die Ausarbeitung reichen aber in weit frühere Zeiten zurück, ist doch die Vorrede vom 1. März 1697 aus Gießen datiert. Man wird so das Werk als Ganzes als Frucht der radikalen Periode seines Lebens ansprechen müssen, mag auch die letzte Hand daran gelegt worden sein, als ihn die Wehen des zweiten Umschwungs erschütterten. Man ist dazu um so mehr berechtigt, als in den wohl zuletzt geschriebenen Betrachtungen im »Beschluß des IV. Theils und der gantzen Kirchen-Historie« Gedanken ausgesprochen werden, die

[1] Dies Epigramm dürfte nach dem in der Gedächtnisrede von Crusius S. 188 (s. bes. S. 189) mitgeteilten Gedicht entweder von Crusius selbst sein oder auf eben dies Gedicht zurückgehen.

[2] Offenh. Bek. § 3 f.

[3] Beschluß der Kirchen- und Ketzerhistorie (hinfort abgekürzt als K. u. K. H.) IV, § 2 und 5.

noch unmittelbar unter der Nachwirkung des Gießener Erlebens zu stehen scheinen. Arnold gibt hier[1] »dieser Historie und dem buchstäblichen Wissen, Lehren und Schreiben . . . ein endliches Valet«. Er ist entschlossen, nur noch am »Bau des innwendigen Tempels« zu arbeiten und alle von seiner Natur erstrebte wissenschaftliche Arbeit von sich fernzuhalten, um damit sein »natürliches, arbeitsames und actives Wesen« zu töten. Niemand soll durch die Lektüre seiner Kirchengeschichte dazu bewogen werden, »in dem vielen historischen Wissen äusserlicher obwohl scheinbarer Dinge, oder auch gar in der menschlichen Erudition sich aufzuhalten, und die von Gott zur wahren Reinigung bestimmte Zeit mit vielem Lesen oder Schreiben zu verderben. Sintemahl ich von mir mit Wahrheit bekennen muß, daß, woferne ich den aller vollkommensten nechsten und höchsten Zweck meines Lebens allezeit unverrückt in Acht genommen und ihm gefolget hätte, so wie er offt im Grund der Seelen durch den heiligen Geist gezeiget worden; ich weder in so weitläufftige Arbeit und Zerstreuung des Gemüths noch in die Versuchung mit dem Amte geraten seyn würde[2].« Trotzdem ist es kein methodischer Fehler, wenn ich auch die späteren Werke Arnolds zur Erläuterung der Kirchen- und Ketzerhistorie heranziehe; allerdings unter Berücksichtigung der inzwischen eingetretenen Verschiebung der Anschauungen. Denn ich hoffe gezeigt zu haben, wie im Tiefsten der alte Enthusiasmus festgehalten wird, wenn er auch im äußeren Kirchendienst als subtilste »Selbheit« Gott geopfert wird. Das Geständnis des Sterbenden, in jedem Bissen Brot Gott zu genießen[3], erhellt die Situation und bestätigt den Eindruck, den man aus den späteren Schriften hat: Trotz des bewußten Strebens nach der Mittelstraße verleugnen sie den einstigen Enthusiasmus nicht. Dazu kommt, daß Arnold bis zuletzt an dem Grundgedanken seiner Kirchen- und Ketzerhistorie festgehalten

---

[1] Beschluß der K. u. K. H. IV, § 2 ff. — Noch in einem am 7. VIII. 1712 an Mai aus Perleberg geschriebenen Brief erklärt Arnold, daß er historische Bücher und Arbeiten längst »abandonniret« habe und deshalb Mai nicht so gut, wie er wohl wünschte, Auskunft geben könnte. (Cod. sup. 13 (4°) fol. 23 v.)

[2] Arnold rät deshalb (ibid. § 5) weder von der Lektüre der K. u. K. H. ab noch »sonderlich« dazu, da er erfahren hat, »wie leicht sich überall die natürliche Curiosität, Neugierigkeit, Ruhmredigkeit, Eigenliebe und dergleichen schändliche Natur-Kräffte bey dem Lesen in solche Dinge mit einmischen.«

[3] Gedoppelter Lebenslauf. — Er kann die Wendung aus Arnd (Wahres Christentum (1715 S. 876) haben: »Wir essen und trinken eitel Wunder Gottes, seine Liebe, Weisheit und Gerechtigkeit.«

hat. Zwar erklärt Ernst Salomo Cyprian[1], Arnold habe in einem Brief an den Hofrat Pfanner vom 7. II. 1702 geschrieben, er habe seine Fehler gestanden, erkannt und möglichst verbessert und namentlich das »harte Tractament der Orthodoxen« als »vorige Schwachheit« bedauert. Indessen habe ich in dem Briefwechsel Arnolds mit Pfanner keine solche Zurücknahme gefunden, und die von Cyprian herangezogene Stelle bezieht sich nur auf die äußern Fehler des Werks, nicht auf die Grundgedanken[2]. Diese letztern hat er nie aufgegeben. »Also daß ich von dieser Sache selbst ungescheut öffentlich sagen darff: Was ich gezeuget habe, das ist recht vor Gott, und er wirds noch selber mit der Zeit nachdrücklich rechtfertigen, bestätigen und behaupten, und wenn noch so viel Bücher wider die Kirchenhistorie, auch von solchen, die noch bey der Welt ein Ansehen haben, geschrieben würden[3].« Dies Beharren hat aber selbstverständlich nicht gehindert, daß Arnold sich um die Verbesserung der positiven Irrtümer andauernd bemüht hat, wie die Zusätze zur Kirchen- und Ketzerhistorie und vor allem die »historisch-theologischen Betrachtungen merkwürdiger Warheiten« beweisen, und daß er auch andere Gelehrte öffentlich und privatim um Zusendung solcher wirklichen Verbesserungen gebeten hat[4]. Am Streit will sich Arnold weder öffentlich noch privatim beteiligen, »je eckelhaffter mir überhaupt alle auch scheinbarsten Streitfragen täglich werden, nach dem der Heyland uns nicht geboten zu fragen oder streiten sondern zu glauben und zu lieben. Eben dieses hat mich längst bewogen, allen denen wider mich edirten scriptis nichts weiter zu antworten sondern außer solchen Disputen quibus caritas amnitti potest meinen Sinn pacifice zu erklären, und was ich von Fehlern erkenne, zu concediren[5].«

[1] In der von ihm geschriebenen Vorrede zu Georg Groschs nothwendiger Vertheidigung der evangelischen Kirche wider die Arnoldische Ketzerhistorie 1745, S. XV und XXVII.

[2] Im Codex Gothanus chart. A 420, fol. 413r. Der Brief ist aus Allstädt vom 7. II. 1702 (nicht vom 8. II.) datiert.

[3] Erklärung vom gemeinen Secten-Wesen, Kirchen- und Abendmahlgehen, c. 4, § 17; vgl. fernere Erläuterung seines Sinnes und Verhaltens beim Kirchen- und Abendmahlgehen, cap. 1, § 16 und Endliche Vorstellung seiner Lehre und Bekäntniß, cap. 4, § 7f.; Vorrede zu den Illustrationes und Emendationes, § 6 (K. u. K. H. Schaffhausen II, S. 1052).

[4] Beschluß IV, § 2. – In der Korrespondenz mit Pfanner kehrt die Bitte Arnolds um Mitteilung der Emendationes Pfanners immer wieder, obwohl hier vielleicht auch höchst menschliche Motive im Spiel sein mögen.

[5] Brief Arnolds an Pfanner vom 7. III. 1703, cod. Goth. chart. A 420, fol. 413 r. – Nur einmal in einer Randbemerkung Arnolds klingt es wie Bedauern

II

Nur gestreift wurde bisher die Frage nach der Entwicklung des jungen Arnold, und sie soll uns hier nur insoweit beschäftigen, als wir nach dem Ideengehalt in den Jugendschriften Arnolds fragen. Aus dem von Arnold selbst aufgesetzten Lebenslauf kennen wir seine Lehrer in Wittenberg. Für Philosophie und Mathematik nennt er D. Walther und den Professor Röhrensee und Donatus; für Philologie und Historie Professor Schurtzfleisch, den er auch öfters in der K. u. K. H. zitiert; für Hebräisch den Orientalisten Dassovius; für scholastische Theologie Quenstedt, Walther und Deutschmann, der auch diesen armen Studenten an seinen Tisch genommen hat. Bekannt ist Arnolds offenes Geständnis, er habe keinem dieser Lehrer etwas zu danken, und der herbe Tadel, den diese scheinbare Undankbarkeit durch Coler und Wernsdorff gefunden hat, wie denn Coler Arnold auch zu den degenerierten Wittenbergern, zusammen mit den Kryptocalvinisten, rechnet[1]. Arnold selbst spricht häufig von seiner »heftige(n) und recht unmäßige(n) Begierde zum Studium«, die ihn zwar vor andern der Jugend eigenen Lastern bewahrt, in ihm aber »das Laster des Ehrgeitzes« gewaltig »aufgeblasen« habe, so daß er sich schon 1686 zum Magister habe bereden lassen[2]. Seine ersten literarischen Arbeiten, deren teilweise Publikation wir Dibelius verdanken, sind so auch nur insofern interessant, als sie die rein historischen Neigungen des jungen Arnold bestätigen, den lokalpatriotischen Zug, der gelegentlich auch noch in der K. u. K. H. hervortritt, verraten, und in der Formulierung des Themas in einem Fall den Schüler Deutschmanns, des Erforschers der theologia paradisiaca, verraten[3].

Interessanter sind die späteren Arbeiten. Es handelt sich um die 1689 in Halle im Verlag des Waisenhauses halbanonym erschienene Schrift »Erstes Martertlum«[4], der in den folgenden Ausgaben, die eben-

(Brief an Pfanner vom 26. IV. 1702, fol. 415 r.), »denn was ich ehemals von hurtigen Gemüthern geschrieben, das ist mein Sinn gar nicht mehr und werde ich nimmermehr jemand dazu aufreitzen, weils ohnedem Zäncker genug gibt«.

[1] Vgl. Dibelius, S. 33. — [2] Lebenslauf; Offenh. Bek. § 3, 39, 47.

[3] Es handelt sich um die Dissertationen de lotione manuum (bei Dibelius S. 195ff.), de Hermunduris (bei Dibelius S. 202ff.) und de locutione angelorum, die nach Dibelius nicht aufzufinden war; sie werden von Coler in seiner 1718 in Wittenberg erschienenen Historia Gothofredi Arnoldi erwähnt und als non inèleganter scriptae beurteilt. (S. 107 c. 3.) Die Abhandlung de Hermunduris verrät den Lokalpatriotismus, da die Bewohner Annabergs, des Geburtsortes Arnolds, als Glieder dieser Nation erwähnt werden.

[4] Verfasser ist M. G. A. A. M. = Magister Gothofredus Arnoldus Annabergensis Misnicus. Mir liegt eine Ausgabe vor, deren Vorrede aus Quedlinburg vom 12. III. 1695 datiert ist.

falls 1689 gesondert edierten Sendschreiben des Clemens und Barnabas beigegeben sind, um die umfangreiche Untersuchung fratrum sororumque appellatio inter Christianos maxime et alios quondam usitata tum et cognatio Christianorum spiritualis (1696), um die kleine Abhandlung Christianorum ad metalla damnatorum historia (1697)[1], und um die Gießener Antrittsvorlesung de corrupto historiarum studio. Von Arnolds erstem umfassenden historischen Werk, der Ersten Liebe, auf das hin er nach Gießen — wie er übrigens betont, durch das spontane Eingreifen des Landgrafen — berufen worden ist, sehe ich hier ab, da seine Bedeutung im ersten Abschnitt des dritten Kapitels erörtert werden wird.

Von größter Wichtigkeit für den Werdegang Arnolds scheint es mir zu sein, daß die beiden mittleren der hier angeführten Arbeiten in den Zeitschriften des Christian Thomasius zuerst erschienen sind: In der Oktobernummer der historia sapientiae et stultitiae (1693, III, S. 113 ff.) wird die historia Christianorum ad metalla damnatorum halbanonym veröffentlicht; als drittes Stück der Historie der Weisheit und Torheit (1693) erscheint ein Auszug aus der cognatio Christianorum spiritualis als anonyme Untersuchung »von dem Bruder- und Schwesternamen in den ersten Kirchen«.

Dieser anonyme Aufsatz hat unwidersprechlich sicher Arnold zum Verfasser. Das geht einmal aus den Bemerkungen des Thomasius zu ihm hervor. Thomasius rühmt nämlich die Gelehrsamkeit und Gottesfurcht des Verfassers, der sich »aus Modestie« nicht genannt habe, und er verweist auf den größeren lateinischen Traktat, den er mit Caves Werk vergleicht. Während Cave die durch das »Afterchristentum« verunreinigten Sitten des 4. Jahrhunderts zur Grundlage seines Buchs macht, geht der anonyme Verfasser von den drei ersten Jahrhunderten aus und vergleicht diese dann mit dem vierten und fünften Jahrhundert. All das paßt nur auf Arnold. Sodann aber zeigt ein Blick bereits auf den Anfang der beiden Abhandlungen und auf das entsprechende Stück in der »Ersten Liebe« (1, 3, 1 ff.), daß für alle drei Arbeiten nur ein und derselbe Verfasser in Frage kommt, der mit denselben aus dem Neuen Testament und den Vätern genommenen Exzerpten frei schaltet und waltet[2].

---

[1] Auch diese Abhandlung erscheint bei Thomasius als von M. G. A. A. M. abgefaßt.

[2] Die cognatio spiritualis muß vor 1693 geschrieben sein. Denn 1693 sah Chr. Thomasius nach eigenem Zeugnis das Manuskript und empfahl es zum Druck. Auf dasselbe Jahr führt eine Stelle in der Vorrede zu den historisch-

Die von Arnold behandelten Themata zeigen, daß sein Interesse vor allem auf die alte Kirche, speziell auf die vier ersten Jahrhunderte, gerichtet war, und daß aus diesen dem Leben der alten Christenheit gewidmeten Abhandlungen organisch seine Erste Liebe herausgewachsen ist. Dabei zeugen die von ihm erörterten Probleme nicht von der starken Originalität seines Hauptwerks, finden sich doch Behandlungen derselben Themata auch sonst in der wissenschaftlichen Literatur der damaligen Zeit[1]. Wahrscheinlich scheint es mir zu sein, daß die Untersuchung über die Verwendung des Bruder- und Schwesternamens bei den alten Christen im Zusammenhang steht mit dem philadelphischen Zusammenleben des um die Petersens geschaarten Kreises, in dem sich die einzelnen Mitglieder als Bruder und Schwester anredeten[2]. Jane Leade selbst bezeichnet als das Ziel, das über die »Sardische Reformation« Luthers hinausgeht, »die wieder zum Leben erwachte Kirche Jerusalems in Philadelphia, oder die Bruder- und Schwesterliebe als eine veste Stadt, durch den unauflößlichen Knodten der brüderlichen Liebe zusammengefüget«[3]. Die Abhandlungen selbst sind streng wissenschaftlich — das unterstreicht schon der Gebrauch der lateinischen Sprache — und im Stil der damaligen Zeit gehalten, indem ein kurzer Text durch umfassende, Exzerpte bringende Anmerkungen unterbaut wird[4].

Und doch kann man schon hier die Keime der späteren Grundgedanken Arnolds beobachten. Zwar wird noch in der Historia Christianorum ad metalla damnatorum Konstantin der Große günstig beurteilt, quandoquidem Deus his calamitatibus suos per Constantinum M. eripuit, postquam ab hoc Licinius occisus est[5], aber schon in der Historia cogn.

---

theologischen Betrachtungen (§ 10), wo Arnold sagt, die Abhandlung sei vor der K. u. K. H. gedruckt und wohl 16 Jahre vorher geschrieben. Da die Vorrede aus dem Jahre 1709 stammt, so ist man auf das Jahr 1693 geführt, wenn 1709 der terminus a quo ist. Möglicherweise – Sicheres läßt sich nicht ausmachen – ist aber das Erscheinungsjahr der K. u. K. H. der terminus a quo, wodurch man dann auf eine unwahrscheinlich frühe Zeit geführt wäre.

[1] So schrieb der damals sehr berühmte Historiker Kortholt eine Abhandlung über den Bruder- und Schwesternamen.

[2] Feustking, Gynaeceum Haeretico-Fanaticum (1704).

[3] Der Philadelphischen Sozietät Zustand und Beschaffenhet (1698) S. 61 in der deutschen Übersetzung der geistlichen Schriften der J. Leade, Amsterdam 1719.

[4] Unmethodisch ist in der hist. cogn. spir. die Heranziehung der Flagellanten, Waldenser und Rosenkreuzer als Fraternitates.

[5] Cap. 4. — Die Arbeit, die, mit einem et beginnend (et aliis cruciatibus antiqui Christiani confecti sunt), als Anhang zur cogn. spir. gedruckt ist, muß aus einem weiteren Zusammenhang losgelöst worden sein.

spir. klingt es viel reservierter[1], und in der Gießener Antrittsvorlesung ist Arnolds Grundanschauung von der Kirchengeschichte fix und fertig formuliert: tunc enim, si primos novi Foederis conditores et viros apostolicos horumque discipulos aliquot excipias, cetera plura ex suo quam Christi sensu tradiderunt. Irrepsit sensim simulata religionis species, quotiescumque hostium insultus atque irae conquiescebant. Ipso sane tertio seculo, ac nonnihil in secundo, coetus Christianus per insignem hypocritarum colluviem tantum non oppressus est. Succedentibus vero temporibus tranquillus rerum status ad luxum inertiamque et ambitionem ceteraque crimina Doctores una cum reliquis transversos abripuit[2]. Ist hier die in den Kreisen des radikalen Spiritualismus heimische Anschauung vom Verlauf der Kirchengeschichte als einem mit dem Tod der Apostel beginnenden Verfall — in höchst merkwürdigem Unterschied zur Grundanschauung der Ersten Liebe — ausgesprochen, so wird auch bereits in der historia cognationis spiritualis auf den Mißbrauch des Bruder- und Schwesternamens reflektiert, wie er wesentlich in der Usurpation dieser Anrede durch den hab- und machtgierig gewordenen Klerus erblickt wird[3]. Auch hier rechnet Arnold also bereits mit der Vorstellung eines fortschreitenden Verfalls der Kirche.

Die Definition der Häretiker als homines doctrina et institutis a religione vera diversa[4] ist noch ganz unindividuell, aber wir können doch schon die verschiedenen Stellen beobachten, an denen das Wachstum der Gedanken eingesetzt hat. Einmal wird die Weitherzigkeit der alten Christen in der Anwendung des Brudernamens auch den Häretikern gegenüber lebhaft hervorgehoben, ut nihil desiderari ab adversa parte in eorum charitate posset[5]. Sodann betont Arnold die Überzeugung der ersten Christen, daß die brüderliche Gemeinschaft durch die Verschiedenheit der Riten nicht aufgelöst werden könne[6], womit zugleich indirekt ein Urteil über die meisten sogenannten Häresien

[1] C. 18, 6: inter Principes jam olim notissimus fuit Constantinus Magnus; una cum matre Helena eximiis veterum elogiis ideo ornari. Ut cetera silentio praeteream, quorum mox sigillatim specimina luculenta exhibeo.

[2] Bei Dibelius, S. 217. – Ebenso tadelt er in dieser die Überlieferung und ihre Glaubwürdigkeit behandelnden Abhandlung die Lobhudelei Konstantins, Justinians und Karls des Großen.

[3] Hist. cogn. spir., cap. 24 und 25. Illorum splendor et luxuria ex usu simplicioris aevi non fuit nec delectavit viros experientia judicioque graves. (c. 24, 3.)

[4] Hist. cogn. spir. 6, 1. – [5] Ibid. 6, 9.

[6] Ibid. 6, 13: rituum externorum diversitatem concordiam fraternam non dirimere.

ausgesprochen wird. Das ist auch der Punkt, von dem aus sich das Verhältnis zu Thomasius entwickelt hat. Endlich spricht Arnold den wichtigen und in der ganzen mystischen und sektiererischen Literatur nachweisbaren Gedanken aus, daß stets die Guten von den Gottlosen verfolgt worden sind[1], und daß deshalb die altchristlichen Gemeinden, deren Souveränität gegen alle klerikalen Ansprüche stark betont wird, diejenigen nicht aus der Bruderschaft ausgeschlossen haben, die von irrenden oder ungerechten Bischöfen angegriffen und exkommuniziert worden sind. All das zeigt deutlich das Werden einer Anschauung von den Ketzern, die sich auf ganz anderen Bahnen bewegt als jene oben angeführte farblose Definition. Und wenn man einen Satz wie diesen liest: Post illa tempora, tranquillo quidem ab externis hostibus ecclesiae statu, orthodoxi quos vocabant, eadem ab haereticis perpessi sunt, quum Ariani sub imperatoribus sibi faventibus illos indigne haberent[2], so sieht man, daß man den Verfasser der Kirchen- und Ketzerhistorie vor sich hat.

In doppelter Beziehung illustrativ ist auch die Ableitung, die Arnold für die Entstehung des Brauchs der alten Christen, sich Bruder und Schwester zu nennen, gibt. Die Ursache findet er in der Wiedergeburt, durch die alle wirklichen Christen einen Vater haben, während die ecclesia vera et sancta die Mutter ist[3]. Aber — und hier klingt das Schema des orthodoxen Systems auf — diese übernatürliche Verwandtschaft baut sich auf der natürlichen fraternitas omnium hominum auf und bildet zugleich den Abschluß und die Vollendung der aus dieser natürlichen Verwandtschaft sich ergebenden, Juden, Heiden und Christen gemeinsamen Grundvorstellungen[4]. Diese natürliche Verwandtschaft ist die geschichtliche Brücke, auf der sich der Übergang des Heidentums zum Christentum vollzogen hat. Diese communis humanitas ist zugleich der Grund, der die Pflicht einer brüderlichen Behandlung der Christen durch die Heiden begründet, wie umgekehrt die Christen eben deshalb den Heiden in körperlichen und besonders in geistlichen Nöten zu Hilfe gekommen sind und als Wiedergeborne auch für ihre Feinde gebetet haben, ut persaepe hostes in admirationem rapti mutarentur.

Das Gesagte, das die allmähliche Entwicklung der historischen

---

[1] Ibid. 12, 6 und 12, 10.

[2] Christianorum ad metalla damnatorum historia, cap. 5.

[3] Cogn. spir., cap. 2 und cap 7; vgl. zur Ergänzung cap. 28 und 29.

[4] Ibid. cap. 30 und 31.

Gedankenwelt Arnolds veranschaulichen soll[1], bliebe unvollständig, wenn ich nicht mit allem Nachdruck die langjährigen ernsten wissenschaftlichen Studien Arnolds, wie sie namentlich in der Gießener Antrittsvorlesung zu Tage treten, unterstreichen würde. Aus der Frage nach dem verderbten Zustand des historischen Studiums ergibt sich das psychologische Problem, wie es zu der schlechten und willkürlichen Überlieferung der historischen Erscheinungen gekommen ist; und die Antwort, die Arnold gibt, weist auf die Tatsache des Nichtwiedergeborenseins der meisten Historiker und Referenten hin, die eben deshalb nicht imstande gewesen sind, frei von falscher Pietät und frei von dem Eigenwillen lückenlos und unparteiisch zu berichten. Die Wiedergeburt ist die entscheidende Bedingung für eine Reform des theologischen Studiums; denn erst derjenige, der sich selbst abgestorben ist, und dem Gott die Augen geöffnet hat, ist imstande, procul partium studio, procul animi perturbationibus die expositio des Numen immortale durch die himmlische Weisheit in der Geschichte aufzudecken. Eine Geschichte, die aus der ignorantia divinarum humanarumque rerum geschrieben ist, schädigt die Gegenwart, da sie aus ihr die exempla pessima adulterandae veritatis sanctitatisque corrumpendae entnimmt. Quantum valeat — so ruft er aus — historia emendatior ad usum et notitiam rerum divinarum! Deshalb fordert Arnold, der sich in dieser Klage über den korrupten Zustand der Kirchengeschichtschreibung mit Christian Thomasius berührt, methodische Erforschung der Quellen und methodische handschriftliche Studien, die am besten diejenigen Historiker vollziehen werden, die ad

[1] Auch die durch die Verfolgung hervorgerufene Armut der Christen wird erwähnt (ibid. cap. 19, 1), und der urchristliche Kommunismus als gemeinsamer usus possessionis nicht als κοινωνία definiert. (Ibid. cap. 18, 6.) — Als appendix ist der Abhandlung der Brief eines Freundes an den Autor angehängt (S. 530 ff.), in dem die Degeneration des heutigen Christentums, wenn es an dem von Arnold gezeichneten Bild des Urchristentums gemessen wird, namentlich hinsichtlich der Ceremonien und der mangelnden Liebe festgestellt – proditores Christi sind die heutigen Christen – und der Wunsch ausgesprochen wird, den Spiegel des alten Christentums der Gegenwart recht deutlich vorzuhalten. Considerent haec impii et contremiscant! Hier wird ausgesprochen, daß die Welt den Geist Gottes, den er 'gerade contemtis ac vilibus personis gibt, nicht ertragen kann, so daß der wahre Fromme a mundi sectatoribus indignus habeatur vel etiam haereticus aut schismaticus aut suspectus declaratus sit. Aber die dona coelestia hängen nicht vom Urteil der Kreatur ab und beatus, qui separatur ab hypocritis nominis Christi causa! Der sehr charakteristische Brief schließt mit dem Wunsch, Arnold möge auch aus der Gegenwart solche Beispiele der Frömmigkeit für die Nachwelt sammeln wie aus der Antiquität.

mentem divinam formati sind. Denn sie sind unparteiisch und vorsichtig, non omnia credunt temere. Dabei eröffnet Arnold seine Vorlesung mit einem Lob auf die großen Historiker seiner Zeit, deren Verdienste er, namentlich hinsichtlich der Editionen, ohne konfessionelle Einschränkungen anerkennt[1].

III

Ein Zeugnis der starken Einwirkungen, die Arnold von Jakob Böhmes Gedanken und ihrer Fortbildung in England und Deutschland, hier besonders durch Gichtel, empfangen hat[2], ist die radikalste Frucht seiner enthusiastischen Zeit, das 1700 erschienene »Geheimniß der göttlichen Sophia«. Aber wenn Pordage und die Leade als Werkzeuge der Sophia und unter ihrem Diktat schreiben[3], so entwickelt Arnold dies »Kleinod« seiner Lehre, das keine »eitele Speculation eines müßigen Gemüths« sondern »der unumgängliche ewige Weg zur Erkäntniß Gottes«, sein selbst und aller Dinge ist, auf Grund der

---

[1] Arnold nennt (bei Dibelius S. 211) Casaubonus, Scaliger, Vossius, Grotius, Jac. Gothofredus, Usser, Blondel, Dodwell, Pearson, Larroquanus, Cave, Cotelerius, Morhof, Baronius, Petavius, Sirmond, Rigaltius, Salmasius, Labbe, Valesius, Combefisius, Dacherius, Momius, Gudius, Menagius, Huetius, Dupin, Papebroche, Mabillon und die Lutheraner Conring, Ziegler, Seckendorf, Ittig und den Gießener Joh. Conrad Dietericus.

[2] Gichtel meint, Arnold müsse in seiner vorzüglichen Sophia einiges von ihm, Gichtel selbst, entlehnt haben, »denn er solche tiefe Erfahrung noch nicht hat«. theos. pract.[3] VI, 1419. — Gichtel, von dem verschiedene Briefe an Arnold erhalten sind (theos. pract. IV, Anfang), beschwert sich darüber, daß Arnold seine Briefe ohne sein Wissen herausgegeben hat (V, 3639). Gemeint ist damit die von »einem Unpartheyischen« veranstaltete Ausgabe »Erbaulicher Theosophischer Sendschreiben«. Heliopolis 1700.

[3] J. Leade, Offenbarung der Offenbarungen, Vorr. § 3, vgl. S. 89 und 123 in J. Leades geistl. Schriften [deutsch] 1719). Wie im »feurigen Platzregen« bekommt sie ihre Weissagungen »von der Persohn meines Herrn«. Seite 184 sagt sie, daß sie ihre Erscheinungen nicht selbst bekommt sondern »ein gewisses Wesen, das in mir gleichsam als eine hell-brennende Lampe der Liebe zu seyn auferwecket wurde«. Es handelt sich um die Empfindung des Lichtzentrums, die zumeist ohne sinnliche Bilder geschieht, während sie die Offenbarung »in bildlicher und verblümter Weise« nur für »Stütze und Krücken« hält (im Gartenbrunnen 1697, K. u. K. H. III, 520). — Pordage schreibt die Eröffnungen der Sophia, deren Besuche er datiert, nieder. Er hat sie auf ihren Befehl in sich selbst gesucht und fühlt eine »oehlichte Krafft«. (Sophia, 1699, S. 2ff.) Gelegentlich spricht er auch von Visionen. (theol. myst. 1698, S. 17.) — Bei Bromley ist es die Empfindung einer »starken süssen Flamme«, die mit musikalischen Auditionen oder wärmenden Visionen verbunden ist. (»94 evang.-christlich-practicale Sendschreiben.« Deutsche Übers. 1719, S. 16, 20, 25, 29, 30.)

»unläugbare(n) inwendige(n) Erfahrung«, der Schrift und der Zeugnisse der Väter. Gerade diese »unverwerfflichen Zeugen« sollen einem jeden jede Entschuldigung nehmen[1]. Gewiß, er erklärt, nur um der Schwachen willen — »weil doch die meisten annoch auff die Autorität mehr sehen, als auff das Zeugniß des h. Geistes in dem Hertzen« — sei er diesen Weg gegangen, und er betont, daß die Weisheit ihm während der Arbeit »gar nahe und geschäfftig im Gemüthe« gewesen sei und ihn »gleichsam bey der Hand« geleitet habe; aber es ist doch sehr bezeichnend, daß dies einzige mystische Buch im eigentlichen Sinn, das Arnold geschrieben hat, unter seinen Händen ein gelehrtes Buch mit den Zeugnissen der »uhralten christlichen Lehrer« geworden ist[2]. Die Gelehrsamkeit hat stets die Flügel seines mystischen Erlebens belastet.

Trotzdem handelt es sich in der Sophia um die Darstellung eines Erlebnisses, das sich allerdings an bestimmten gegebenen Formen entfaltet und in ebenfalls gegebene mythologische Spekulationen mündet. Seitdem Arnold es gelernt hat, auf sein Gemüt »etwas bessere Acht zu geben . . . und selbiges alles mit der Schrifft genau zusammen zu halten«, hat er an besonderen »Regungen«, die durch die Schrift und die Alten bestärkt wurden, gemerkt, daß nicht bloß Gott und Christus sondern auch die Weisheit in geheimnisvoller Weise sich in seiner Seele offenbart[3].

Ihr Wirken, das zunächst von »rauhe(r) und unannehmliche(r) Schärffe« ist, wird dem Feuer verglichen, das die »zweite Reinigung und Fegung« an den Christus bereits tragenden Seelen ausführt[4]. Das ist die »Zucht« der Weisheit. Sodann aber vollzieht die Weisheit die »Ausgeburt« der neuen Kreatur und ihre Verwandlung in ein neues Leben. Das ist nicht bildlich sondern wirklich, da »in denen geistlichen Reviren die Sachen viel wesendlicher vorgehen als in den niedrigen irdischen Elementen«. So gibt die Weisheit dem Wiedergebornen »die verlohrne Einheit der göttlichen Natur« wieder und bekleidet ihn »aus dem einen reinen principio mit einer himmlischen geistlichen Substantz oder neuen Leiblichkeit«, und verbürgt ihm in diesem neuen »Krafft-Leib« die Unsterblichkeit[5]. All

[1] Vorrede zur Sophia, § 19, § 5, § 7 und 23; cap. 1, § 13.

[2] Vorrede zur Sophia, § 20 und 23. Cap. 10, § 1 drückt er das so aus: Die Weisheit zeigt den »Weg«, die »Praxis der Alten« gibt manche Handleitung.

[3] Vorrede, § 2 f.

[4] Sophia, cap. 23, § 1 und 11. »Alle Wurtzeln, Zweige und Früchte des gantzen Sünden-Baumes« faßt sie an. Vgl. cap. 20, 2 und 6; cap. 13, 5 ff.

[5] Sophia, cap. 15, bes. § 5, 15, 17, 26, cap. 16, 16.

das ist ganz physisch gedacht; denn der in Sophia erneut Wiedergeborne zieht die Wurzel des ewigen Lebens »als ein Pfropffreiß aus seinem Stamm« in sich herein[1] und erhält dadurch übernatürliche Kräfte. Alle Erkenntnis findet nun ein in Wahrheit von Sophia »besuchtes« Gemüt in ihrem Spiegel, und das »unermeßliche Meer der göttlichen Wunder« wird ihm aufgetan. Nicht Wissenschaft gilt sondern Weisheit, und doch ist diese Weisheit »Brunnen und Grund« aller natürlichen Weisheit, Wissenschaft und Kunst[2]. So ist alle natürliche Wissenschaft und Kunst nicht an sich selbst verwerflich sondern erst ihr Mißbrauch; aber erst der Wiedergeborne, der die falschen Bilder losgeworden ist, hat wahre Erkenntnis auch in natürlichen Dingen, da er »alle Dinge in ihrem ersten Wesen durch den reinen Spiegel der Natur« beschaut. Das Ziel der Sophia ist die »beständige Gemüths-Harmonie und Ruhe« des Menschen, in der die Affekten still geworden sind, und in der der Mensch »nur ein gelassen Instrument ihres Willens« ist. Allerdings setzt sich diese Ruhe nur in einem steten Kampf gegen den Satan, freilich unter Hilfe der Sophia, durch, und das sittliche Leben in σωφροσύνη und »Temperatur« bezeugt die Anwesenheit der Sophia, und bestärkt die Gewißheit des in sich selbst gewissen Erlebnisses[3]. Nimmt man dazu, daß die Sophia nur dort wirken kann, wo das »obere Liecht« scheint, und wo alle Kreatur- und Eigenliebe abgestorben ist[4], so sieht das Ganze aus wie eine Wiederholung des mystischen Prozesses der Reinigung, Erleuchtung und Vereinigung, der sich nur am Wiedergebornen selbst vollzieht. Es ist eine Art hoher Schule, die die wirklich Eingeweihten durchzumachen haben.

Aber es sind doch besondere Motive vorhanden. Diese liegen auf dem geschlechtlichen Gebiet. Arnold übernimmt von Jakob Böhme die Theorie der ursprünglichen androgynen Beschaffenheit des mit Sophia verlobten Menschen, die erst durch seinen Schlaf verloren ging, und er verlangt, durch Gichtel angeregt[5], besonders die Enthaltung von allem geschlechtlichen Umgang als Bedingung für die Einwohnung der Sophia, wie er auch die Restitution des mann-weiblichen Zustandes als das letzte Ergebnis der Tätigkeit der Sophia versteht[6]. Der grobe »Thiermensch« versteht dies Geheimnis nicht; erst gereinigte Sinnen

[1] Ibid. cap. 24, 3.

[2] Sophia, cap. 14, 15; cap. 18, 13 f.; Vorrede § 25; cap. 25, 6 und 9.

[3] Cap. 21, 19 f.; cap. 22, 8 f.; cap. 19, § 5, 11, 15, 20.

[4] Cap. 12, 16 ff.; 18, 38.

[5] Gichtel, theos. pract. [3] II, 660. Gen. 2 darf eben unter keinen Umständen als Dublette von Gen. 1 angesehen werden. Vgl. I, 552 und 576.

[6] Sophia, cap. 8, 9; 6, 10 ff.

können den Vorhang heben und die Braut in der Seele umarmen. Dem entspricht auch die Schilderung der Sophia in der glühenden Kraft zurückgedrängter Sinnlichkeit. Für den, der sie hat, ist die ewige Jungfrau »würcklich und persönlich«, nicht etwa bloß »in verblümter Rede«, sein Weib[1], wie sie für die Jungfrau oder Witwe die männliche »Lichts- oder Liebestinctur« ist[2]. Die Sophiavorstellung ermöglicht es dem Dichter, sich als Mann im Liebesakt zu fühlen, obwohl dies Gefühl nicht bloß durch die Reminiszenz an das maßgebende Verhältnis im Hohen Lied sondern auch durch die Sache selbst nicht streng festgehalten wird. Die Seele ist der Gottheit gegenüber der empfangende Teil, und schon im Hellenismus wird der Myste Gott gegenüber als weiblich gedacht. Das letzte Geheimnis der Hochzeit Sophias mit dem Menschen können nur »englische Zungen« aussprechen, aber schon der »erste Vorschmack« dieser Hochzeit ist herrlicher als alle Wollust der Jugend[3]. All das sind keine Fantasien — das wird öfters betont[4] — sondern wirkliche Erlebnisse, wie schon die vielen Zeugnisse der Alten beweisen; »tausend und abertausend Küsse und Umbfassungen reichen offt an einem Tag nicht zu, womit die schönste einem zu ihr gekehrten Geist begegnet[5]«. Noch deutlicher wird Arnold in diesem Willen zur Wirklichkeit in den der Sophia angehängten »Poetischen Lob- und Liebes-Sprüchen von der ewigen Weisheit nach Anleitung des Hohenliedes Salomonis, nebenst dessen neuer Übersetzung nach Beystimmung der Alten«, wo er singt:

»Mein Lieb, mein Schatz, mein Bräutigam, ich lege mich in deinen Schoos,
Ich dräng mich in dein Hertz hinein, du wirst mich nimmer von dir loß,
Ich will von dir geschwängert seyn, gib mir das süsse Pfand der Ehe,
Damit ich weiß, daß du mit mir und ich mit dir vermählet stehe.
Was hilfft mich süßer Worte Schmack, was hilfft mich ein gemachtes Bild,
Wenn nicht dein Wesen selber mir den gantzen Tempel-Leib erfüllt?«

Diese Sophia, die dem Menschen näher ist als er sich selbst, wird in ihrer Existenz bestätigt durch die Zeugnisse Salomos, aber auch vieler anderer alter Väter, wie Augustin, Basilius und Isidor von Pelusium[6]. Sie ist kein bloßer Name sondern eine göttliche Hypostase, aber es wäre eine Lästerung, wenn die naseweise Vernunft fragen würde, ob die Sophia ein besonderes Wesen in Gott ist[7]. Nach 1. Kor. 1, 24 und 30 und nach dem Zeugnis vieler Väter ist Christus die Weisheit, und auch die Seele erfährt die Identität des Geistes Christi mit dem Geist der Weisheit. Aber tiefer forschende Seelen,

[1] Cap. 6, 4. — [2] Cap. 17, 19. — [3] Cap. 17, 7 ff. — [4] Z. B. cap. 17, 15 und 21, 16. — [5] Cap. 21, 14. — [6] Sophia, cap. 2. — [7] Cap. 4, 5 ff.

die im »Zug« des Vaters und des Sohnes gestanden haben, erkennen, daß die himmlische Weisheit etwas Besonderes ist, zwar eins mit der Gottheit, aber offenbar unter einem besondern göttlichen »Charakter«[1]; und auch die Erfahrung weiß, daß es Wirkungen in der Seele gibt, die nicht Christo sondern der Weisheit zugeschrieben werden müssen[2]. Die Sophia ist »die offenbahrende, verklärende, ankündigende Kraft der gantzen hochheiligen Dreyeinigkeit«, und sie ist kein »abgesondertes Wesen ausser und ohne der Gottheit«, obwohl nur die Vernunft sie für eine bloße Eigenschaft Gottes halten kann[3]. Sie ist also doch wohl eine Hypostase in Gott[4], womit aber keine neuen Götter gelehrt werden sollen. Sie ist »ein leidender Glantz der Herrlichkeit und Glori Gottes«, und sie wirkt einmal in der »allertieffesten stillesten Wohnung« der ewigen Gottheit, in deren Auge sie »gleichsam wohnet«[5]. Dann aber wirkt sie auch als die ordnende Kraft im göttlichen Willen und bringt zweckvolle Ordnung und harmonische Temperatur in die ganze Welt, seitdem die Gottheit aus ihrer Ewigkeit heraus in die ewige Natur eingetreten ist[6]. Hier hört man ganz deutlich den Gottesbegriff Jakob Böhmes. So kommt die Weisheit dann auch mit den Menschen in Berührung, indem der »Grund« der Wiedergeborenen ihr Sitz ist.

Die Sophia stammt aus der revolutionären Zeit Arnolds, und die Lob- und Liebessprüche schließen mit den Worten: »Es scheint nunmehr in vielen Seelen allzu heller Tag zu werden, als daß die Nachteulen jemanden mehr bereden solten, das liebliche schöne Licht wäre zu scheuen, und ihr stockfinsterer Sinn samt seiner unglückseligen Brut der väterlichen Satzungen, anstatt des Lichtes, zu erwehlen[7].« Es heißt, er habe auf dem Sterbebett die Veröffentlichung der Sophia bedauert[8], und in der Tat hat Arnold keine ähnliche Schrift mehr veröffentlicht. Aber in seiner seine Abkehr vom Enthusiasmus aussprechenden Schrift vom ehelichen und unverehelichten Leben preist er Sophia als die Braut der jungfräulichen Männer, wie die reinen Frauen Christus zum Bräutigam haben, und erklärt, daß auch Eheleute, die sich enthalten, die »Beywohnung« der Sophia erfahren können[9]. Und noch in seinem letzten und gemäßigsten Buch, der theo-

---

[1] Cap. 5, 3 und 5ff. – [2] Vgl. Vorrede § 5. – [3] Vorr. § 15; cap. 3, 5. Begriffliche Klarheit hat Arnold hier nicht erreicht. – [4] Cap. 4, 5ff. – [5] Cap. 6, 20f.; vgl. 7, 4; cap. 7, 6f.; cap. 3, 8. – [6] Cap. 3, 8 und 25, 4.

[7] S. 178. – Es ist dieselbe Stimmung, die Pordage in seiner Sophia S. 162 ausspricht, wenn er erklärt, der Tag des Lohnes sei »vergangen und vorbey«, und der neue Tag gehöre weder ihm noch dem heiligen Geist sondern der Sophia.

[8] Vgl. Dibelius, S. 196. – [9] S. 112 u. 282.

logia experimentalis, hält er an den androgynen Vorstellungen Böhmes im Zusammenhang mit der Sophia fest, wenn er auch geneigt ist, Sophia mit Christus gleichzusetzen[1]. Wenn der Schein mannigfacher Farben und vielseitige Anlehnung das Charakteristische der Gesamtanschauung des vielgestaltigen Arnold ist, so leuchtet doch als die Grundfarbe die Gedankenwelt Jakob Böhmes und seiner Schüler hervor; sie hat Arnold niemals aufgegeben.

Es ist nicht zu verkennen, daß die Gedanken Böhmes von der Sophia als dem »Kleid« Gottes, die nichts gebiert, aber dem Lebendigen »Zierheit und Schöne« gibt, hinter den Spekulationen Arnolds stehen[2]. Unmittelbarer mag der Einfluß des englischen Jüngers Böhmes, Pordage, sein, dessen Schilderung der Sophia in seiner auch von Arnold erwähnten theologia mystica, die 1698 in deutscher Übersetzung erschienen war, bis in die Einzelheiten herein an Arnolds Buch erinnert[3]. Jane Leade hat besonders stark den auch von Arnold betonten Gedanken ausgesprochen, daß die kraftvolle Wiedergeburt aus der jungfräulichen Sophia stattfinden soll, wie sie auch die Sophia als »die erschaffende Krafft in der Gottheit selbst« auffaßt[4]. Sie ist die Braut Gottes, die sich mit der im abgeschiedenen Leben befindlichen Seele vereinigt und Christus in solcher Seele ausgebärt[5]. Bei der Leade findet man auch das physische Verständnis der Wirksamkeit der Sophia, deren »jungfräuliche Tinctur« als ein »warm Feuer-Blut« wirklich in den Menschen einfließt und ihm, wie schließlich allen Kreaturen, einen neuen himmlischen Leib mitteilt[6]. Eben dieser »Äther-Leib« — auch das erinnert an Arnold — ermöglicht die Auferstehung der Seele, die statt der groben Vernunft die ewig mit Gott wirkende Weisheit erhält[6]. Endlich ist Gichtel heranzuziehen, der, wie übrigens die Leade auch, die geschlechtliche Reinheit zur Bedingung des Verkehrs mit

[1] Theol. exp. I, 611f. u. 344ff.

[2] J. Böhme, theosophia revelata, d. i. alle göttlichen Schriften, 1730, III, 89ff.

[3] S. 73ff. — Hier findet sich der Gedanke vom Sein der Weisheit im Auge Gottes, von der Ordnung des Begehrens Gottes durch die Weisheit, von der harmonischen Temperatur, in die die Weisheit die Dinge bringt (in der Schrift: von der ewigen Natur (1698), S. 133f.), sowie die eigentümlich unbestimmte Hypostasierung der Weisheit. Sie ist »eine Kammer-Magd, die der h. Dreyheit aufwartet, ihre Räthe, Heimlichkeit und Wunder zu verkünden«. Vgl. auch Bromleys »der Weg zum Sabbath der Ruhe« (deutsch 1709; erste deutsche Ausg. 1685), S. 42ff.

[4] Offenbarung der Offenbarungen (auf göttlichen Befehl geschrieben) in der deutschen Ausgabe der Geistlichen Schriften J. Leades (1719), § 44 u. 47.

[5] Ibid. § 49. — [6] Ibid. § 75, 88ff.

[6] Von der geistlichen Auferstehung (in derselben Sammlung), S. 32ff.

Sophia in unerbittlicher Strenge macht, und der den Umgang mit ihr, die das schaffende Fiat Gottes ist, als grobsinnlichen, ja geschlechtlichen und im Brautbett stattfindenden Verkehr schildert[1]. Eva ist »ein Rigel vor Sophia«, und wir müssen wieder Mann-Weib in Christo werden, wie es Adam einst war. Die Ehelosigkeit ist der Grund des Melchisedekischen Priestertums und gehört unbedingt zum Leben des wahrhaft Frommen[2]. Die androgynen Spekulationen Böhmes und ihre Ausgestaltung in der naiven oder infantilen Ablehnung des geschlechtlichen Lebens überhaupt sind der Hebel für Gichtels Gedankenwelt. Sophia ist keine Person in der Trinität sondern »der Dreyheit Leib und Christi Fleisch und Blut«, und »Gottes Bildnis und Gleichnis«. »Als Gott sich im Spiegel seiner Weisheit erblickte, war das Bild im Spiegel ein Geist ohne Wesen, ist aber in Adam wesentlich geworden«, und ihm durch den Schlaf verloren gegangen. Sophia ist auch nicht Jesus, sondern »die Jungfrau der Zucht, welche sich in Marien wieder eröffnet und in der Gebuhrt Jesu einergeben, und also eine unscheidliche männliche Jungfrau, wie in dem ersten Adam worden: Denen Männern eine liebe Braut . . . den Weibern ein treuer Mann.« Durch die Wiedergeburt bekommen wir keine neue Seele sondern einen neuen »Krafft-Leib«, in dem wir vor Gott be-

---

[1] Gichtel, der wandernde Rechtsanwalt, hat ekstatische Erlebnisse gehabt, in denen ihm seine wichtigsten Erkenntnisse klar geworden sind, und die er chronologisch ordnet. Theos. pract.[3], I, 312, IV, 2466, V, 3790ff. Er stammt aus Regensburg (I, 198), hat Jura und Theologie studiert, ohne Magister zu werden (II, 734 u. 727). Er hat dann dort auf den Verfall aller Kirchen und Sekten aufmerksam gemacht, und ist eingesperrt worden. (I, 70; II, 671, VI, 1327, IV, 2542.) Den Historiker Boecler nennt er seinen Lehrer (VI, 1409), und auch Spener, der als Hemmschuh des Durchbruchs der Christen zum Licht mit seinem Festhalten an der C. A. und der äußerlichen Religion geschildert wird (III, 2399f.), heißt »mein Präceptor« (II, 657). Überhaupt verachten die Pietisten das Irdische nicht genug, halten sich an Meinungen und bauen nur Babel (V, 3144). Er hat Beziehungen zum Baron v. Wels gehabt (VI, 1327), ist stolz darauf, aus Liebe zu Sophia drei reiche Heiraten abgeschlagen zu haben (IV, 2563 und VI, 1612), und lebt als strenger Richter aller andern Menschen — selbst die Leade findet nur bedingt vor ihm Gnade (III, 2430, I, 326, 217) — für die philadelphische Sozietät und für die Ausbreitung der Gedanken des »Lichts« J. Böhmes, dessen Schriften »den Schmack des Paradieses« erreichen, und die er ediert hat (III, 2431, I, 270). Übrigens teilt er mit Arnold und Arnd die Vorliebe für Makarius (II, 735). Vgl. auch F. J. Schneider, die Freimaurerei und ihr Einfluß auf die geistige Kultur in Deutschland am Ende des 18. Jahrhunderts. (1909.) S. 135ff.

[2] Theosoph. pract.[3] I, 256, 552; II, 666, 707, 872.

stehen können[1]. Über den besonders engen Zusammenhang der Gedanken Arnolds mit Gichtel dürfte kein Zweifel bestehen.

Aber auch in der grundsätzlichen Einstellung besteht eine Analogie mit Arnold. All diese Geister schreiben wie ihr Meister Böhme, der eine Philosophie des Protestantismus geben wollte[2], Enthüllungen nieder, die für die gereiften Christen gelten, und die den historischen Glauben in gewissem Sinn bekämpfen, in anderer Hinsicht als Vorstufe der tiefen Weisheit anerkennen[3]. Nicht anders will Arnold, bei dem vor allem die Betonung der scharfen Zucht der Weisheit original zu sein scheint, mit seiner Darstellung des Wesens und der Wirkungen der Sophia den wiedergebornen und reifen Christen den Weg zur Hochzeit des Lammes zeigen.

IV

Jede, auch noch so kurze, Würdigung des Dichters Arnold muß von seinen eigenen Äußerungen über seine Gedichte ausgehen, wie er sie in der 1697 geschriebenen Vorrede zu den Göttlichen Liebesfunken und in der Vor-Erinnerung zur zweiten Ausgabe derselben Sammlung von 1700 getan hat[4]. Danach hat er einmal auf Veranlassung »guter Freunde« »über diese und jene Sinn- oder andere Bilder« Verse machen müssen. Arnolds Dichtung ist also zum Teil, aber von Anfang an emblematische Dichtung; an einem Gegebenen entfaltet sich das poetische Gefühl. Das gilt von seiner Hohenlieddichtung ebenso wie von den Göttlichen Liebesfunken, die in der ersten Ausgabe nur das Motiv des Bildes an die Spitze des Gedichtes stellen, während sie in der zweiten mit recht häßlichen Kupfern — das entspricht dem Stil der Erbauungsbücher der damaligen Zeit — versehen sind. Sodann ist Arnold durch manches Erlebnis oder Geschehnis zur poetischen

[1] Theos. pract.[3] II, 1203; VI, 1799ff.

[2] Werke (1730) I, 105. Nicht die rechte Lehre Christi ist nach der Reformation verborgen, sondern »die Philosophia und der tieffe Grund Gottes«, und dies will Böhme »in grosser Einfalt« den Kindern Gottes enthüllen.

[3] Vgl. z. B. Pordage, der Geist des Glaubens (1676, deutsch 1704), S. 153.

[4] Ich beabsichtige, hier keine erschöpfende Darstellung des Themas Arnold als Dichter zu geben, sondern beschränke mich auf einige, nur an Stichproben bestätigte Beobachtungen und Richtlinien. Eine germanistische Dissertation wäre sehr erwünscht und auch ertragreich, zumal die Arbeit W. v. Schröders in dieser Hinsicht leider ziemlich unergiebig bleibt. Der Vergleich Arnolds mit den Dichtern seiner Zeit und die präzise Herausarbeitung dessen, was ihn mit diesen verbindet, und was ihn von ihnen trennt, würde eine interessante Etappe auf dem Wege von Opitz zu Gottsched feststellen können.

Formulierung gebracht worden, und es ist keine Frage, daß man Gedichte bei ihm findet, in denen das Erlebnis stärker ist als die Gebundenheit durch die Form. Endlich ist ihm zuweilen »unvermuthet etwa eine kurtze Aria oder ein ander Lied in die Feder oder nur in die Schreib-Tafel geflossen, wenn er auff dem Lande spatzieren gangen und in Gott ruhig und frölich gewesen, oder wenn sich auch sonst ein Antrieb zum Lobe Gottes ereignet hat«. Von den meisten, »ja fast alle(n)« seiner Gedichte urteilt Arnold, daß sie »unter andern häuffigen und zwar ernsthafften Verrichtungen gleichsam gebohren« sind, weshalb man »keine grosse Künste« von ihnen erwarten darf.

Dieses Selbsturteil bleibt in seiner ehrlichen Differenzierung die Grundlage für alle weitere Forschung; ja in der Verbindung der einzelnen Elemente, wobei man das Gesamturteil nicht übersehen darf, wird sich die Richtigkeit der Studie des Späteren erweisen müssen. Bevor wir das versuchen, wollen wir Arnold selbst weiter hören.

So sehr Arnold an den »vortrefflichen Dichtern«, wie Opitz, Buchner, Francke, Hoffmannswaldau, Lohenstein, Angelus Silesius und Rosenroth »viele grosse und recht göttliche Gaben aufrichtig bewundert und verehret«, so sehr grenzt er mit starken Akzenten seine eigene Dichtung gegen diese Kunstdichtung ab. Er besitzt nicht die »Übung und Fertigkeit«, die zu einer »Poetischen Schreib-Art«, wie sie gebräuchlich ist, notwendig ist. »Hochtrabende Worte, weitgesuchte verblümte Redens-Arten oder sonsten viel affectirte Manieren« will Arnold, der über die das exegi monumentum aere perennius dem »törichten« Horaz nachsprechenden Dichter spottet, durchaus vermeiden. »Ja man hat manchmahl gemeynet das Recht zu haben, daß man nicht allezeit denen gemeinen Kunstregeln unterworffen wäre, wo die Sache selbst und der Nachdruck etwas besonders erforderte. Man war gemeiniglich vergnügt, wann ein Verß von sich selber ungezwungen dahinfloß, daß es keines Flickens und Kopffbrechens bedurffte; ansehen die Verständigen allezeit die gezwungene Reimerey und das affectirte großsprecherische Phantasieren einiger Gern-Poeten in gleichem oder keinem Werth gehalten haben.«

Man sieht schon hier, welches der Punkt ist, von dem Arnold aus bewußt seinen Gegensatz gegen die Dichtung seiner Zeit entwickelt. Das Leben ist so kurz, daß die Zeit für den Verkehr mit Gott ausgenutzt werden muß. Deshalb muß auch die Dichtkunst, wenn sie wertvoll sein soll, aus dem ewigen Quell herfließen oder dem ewigen Zweck dienen. »Ich halte alles Dichten und Singen vor unnütze, das nicht auß dem Geist Gottes fleusset.« Das ist ganz konsequent: Wie wirkliche Erkenntnis

nur dort ist, wo ein in Gottes Geist wiedergeborener Sinn ist, so ist auch wahre Dichtkunst nur dort, wo der Mensch in Gebet und gläubigem Gehorsam mit Gott selbst umgeht. Von hier aus begreift man Arnold ganz gut, wenn er zunächst seine Verse nur einigen »unparteyischen« Liebhabern und nicht dem großen Publikum vorlegen wollte. Es wird noch hervortreten, inwieweit diese bewußt wiedergeborene Dichtung Arnolds die das Gefühl in gegebene Formen und Empfindungsstile bindende Dichtungsart seiner Zeit erweitert oder zersprengt hat; hier will ich zunächst darauf hinweisen, daß Arnold eine »Verbesserung« der »Teutsche(n) Poesie«, die sich vor dem Ausland »prostituirt« hat, von einer Veränderung der poetischen Stoffe erwartet. Die »schändlichen und unflätigen Gedichte«, die bei sogenannten Orthodoxen sogar beliebt sind, sollen durch solche ersetzt werden, die Gott und seine »Lieblichkeit« besingen.

Man wird in dieser Abzweckung des Reformvorschlages eine Verengerung erblicken müssen; und doch kann ich mich von dem Eindruck nicht frei machen, daß Arnold praktisch den neuen Stoff, nicht die neue Person in den Vordergrund gerückt hat, so stark er die innere Notwendigkeit der von Gott berührten Seele zu reden betont — »ihr Inwendiges ist zu enge, die Macht der Liebe in sich zu verbergen« — und so deutlich er von seinen eigenen Versen versichert, daß sie sich von »Schein« und »Nachäffung« freihalten. Sie geben »Liebes-Gedancken« wieder, die aus der Fülle Christi entsprungen sind; sie bezeugen die Gnade, die er erfahren, geschmeckt und gesehen hat; »kein Wort ist davon erdichtet«, und viel Unaussprechliches ist in den ersten Quell der Gottheit wieder zurückgeflossen. Zu dem Gedanken jedoch, daß das wiedergeborene Herz jeden poetischen Stoff veredelt, ist er nicht fähig; die Forderung der Wiedergeburt als der Bedingung der Poesie führt zur Forderung einer im Stoff religiösen Dichtung. Aber auch in diesem eingeschränkten Maß bedeutet Arnolds Programm eine Vertiefung der letztlich humanistischen Auffassung der Poesie als eines angenehmen »Unterrichts«, für die Gedichte über die Syphilis oder über den Nutzen der Seifensiederei — man denke an Buchner oder Zeesen — keinen Anstoß boten[1]. Allerdings hat schon Buchner, aber

[1] Buchner vergleicht in seiner von Otto Prätorius 1665 herausgegebenen Poetik (über diese Ausgabe vgl. das treffliche Buch von H. H. Borcherdt, Aug. Buchner [1919], S. 52ff.) die Poetik mit der Historie (S. 29), und er schreibt von der auf den Nutzen angelegten Poesie: »Als haben sie diesen artigen Griff erfunden, den Leuten mit einer verdeckten, doch anmuthigen Weise beyzubringen, wofür sie sonst einen Abscheu trugen. Denen Medicis gleich, welche die Artzeneyen, so etwan den Patienten zuwieder seyn möchten, überzuckern . . ., damit er solche desto lieber annehmen . . . möge.« (S. 5f.) – Opitz, der des Grotius

vom Gesichtspunkt der Besserung und des Nutzens aus, erotische oder lästernde Gedichte als Undichtung gewertet[1], womit Arnolds Programm vorbereitet ist, wie ja überhaupt die humanistische Auffassung der Wissenschaft als der magistra vitae der pietistischen, die alles ad praxin pietatis gestalten will, recht nahe kommt.

Das Grundproblem nicht bloß der dichterischen Erzeugnisse der damaligen Zeit sondern auch der mystischen Dichtung, ja der Mystik überhaupt, ist die Frage nach dem Verhältnis von Form und Inhalt. Gibt es überhaupt eine Beziehung zwischen Erlebnis und Symbol bzw. Form, und von welcher Beschaffenheit ist sie? Da alle Einzelfragen in diesem Problem münden, wird es sich für die Darstellung empfehlen, die Form und den Inhalt der Arnoldschen Gedichte gesondert zu betrachten.

Wenn wir vom Äußeren ausgehen, so verleugnet sich in Arnold niemals der Schüler Buchners. Wenn er auch August Buchner selbst nicht mehr gehört haben kann, so wirkt hier doch die Wittenberger Tradition nach, wie sie ihm in dem auch für seine Geschichtsanschauung wichtigen Schwiegersohn Buchners, dem Juristen Kaspar Ziegler, entgegengetreten sein mag. Ziegler war poetisch stark interessiert — er hat besonders aus musikalischen Rücksichten die Einführung des Madrigals empfohlen[2] — was schon äußerlich dadurch dokumentiert wird, daß sein Schwager Prätorius ihm die von ihm veranstaltete Ausgabe der Poetik Buchners gewidmet hat. Jedenfalls sind Arnolds Verse viel kunstmäßiger, als seine Ausführungen in der Vorrede zu den Göttlichen Liebesfunken erwarten lassen. Unverkennbar hat er sich nach Buchners Kunstregeln gerichtet, und Verstöße scheinen mir relativ sehr selten begangen worden zu sein. So hat Arnold, korrekt nach Buchners Vorschrift, im sogenannten versus communis den Einschnitt nach der 4. Silbe und gibt den männlichen Versen dieser Gattung 10, den weiblichen 11 Silben[3]. Ebenso verraten die Alexandriner mit ihren 12 bzw. 13 Silben und der Cäsur nach der 6. Silbe die strenge Befolgung der Anweisungen Buchners[4]. Dabei scheint Arnold, soviel ich sehe, mehrsilbige Verse, die

---

de veritate rel. christ. übersetzt hat, spricht schießlich doch nur nebenher vom Nutzen der Poesie. Im Vordergrund steht ihm das intellektuelle »Nachäffen der Natur« und die zierliche Form. (Von der deutschen Poeterey [5] 1641, cap. 2 u. 3.) — Bei Balde, dem unpersönlichen Nachahmer Horazens, fehlt die Nützlichkeitstheorie. Vgl. A. Henrich, die lyrischen Dichtungen J. Baldes, 1915, S. 151f.

[1] Buchner, Poetik, S. 35ff.

[2] Ziegler, Von den Madrigalen [2] 1685.

[3] Arnold bei Ehmann z. B. Nr. 118; vgl. Buchner, a. a. O. S. 133.

[4] Arnold bei Ehmann, Nr. 21, 40, 106, 107, 203; vgl. Buchner, Poetik, S. 130 u. 133.

Buchner schließlich auch erlaubt und Opitz gemacht hatte, vermieden zu haben[1]. Man wird sie höchstens als Ausnahmen nachweisen können. Arnold hält sich also an die offiziellen Regeln der Poetik. Vor allem aber hat Arnold den Daktylus angewandt, auf den Buchner wieder nachdrücklich hingewiesen hatte, und zwar so, daß man die von Buchner vorgezeichneten Schemata — bevorzugt wird Schema 6 Buchners — in den Daktylen nachweisen kann[2]. Auch die Reimung Arnolds, die nicht immer rein ist, dürfte von Buchners Regeln abhängig sein, soweit ich nach Stichproben urteilen kann; obwohl man gerade hier am ehesten ein Abweichen von den Regeln auch Buchners nachweisen kann[3].

Auch die Art der Sammlung der Gedichte durch Arnold entspricht ganz dem Stil der Zeit. Wie Opitz in den Sammlungen seiner Gedichte mehr fremdes als eigenes Gut bringt — sei es als Sammler, sei es als Übersetzer — wie selbst Angelus Silesius nicht selten fremde Erzeugnisse unter den eigenen bringt, so hat auch Arnold eine Menge fremder Verse in seine eigenen poetischen Werke aufgenommen, und es ist hier ebenso wie in seinen Prosawerken, daß nicht alles, was oberflächliche Einsicht ihm zuschreibt, von ihm selbst herrührt[4]. Dabei hat er aber — und er unterscheidet sich darin wohltuend von manchem Zeitgenossen — das fremde Gut stets als solches gekennzeichnet, wenn er auch in den meisten Fällen den Namen des Verfassers verschweigt. So hat Arnold z. B. nicht wenige Gedichte und auch Prosastücke aus Bromleys »Weg zum Sabbath der Ruhe« übernommen[5], und auch das im

[1] Vgl. H. H. Borcherdt, Aug. Buchner, S. 91, Anm. 1.

[2] Vgl. Arnold bei Ehmann Nr. 2, 8, 42, 44, 64, 136 und Buchner, Poetik, S. 147.

[3] Vgl. Buchner, S. 156 f; an und Bahn, wie Arnold Nr. 5 (Ehmann) reimt, ist z. B. nach Buchner verboten, während Gesetz und ergötz erlaubt ist. Falsch ist nach Buchner der bei Arnold, analog, öfters vorkommende Reim: her und Engelheer. Vermutlich meint Arnold mit seinem Hinweis auf seine formalen Freiheiten solche und ähnliche Verstöße. Der Wortlaut läßt gerade an den Reim denken.

[4] Vgl. die Vorrede Ehmanns zu seiner Ausgabe der Arnoldschen Lieder und W. v. Schröder, a. a. O. S. 75 ff. — In den neuen göttlichen Liebesfunken sind 61 Lieder von Arnold, 72 von Fremden. Zu der Gedichtsammlung »Jesus und die Seele« hat Arnold nur die Vorrede geschrieben. Verfasser ist der holländische Maler Joh. Luyken, der ebenfalls in den Kreis Jakob Böhmes hineingehört. Ebensowenig hat Arnold die als Anhang der consilia et responsa theologica gedruckte Sammlung »Der Weisheit Gartengewächs« (1703) verfaßt, wie die Vorrede besagt.

[5] Vgl. W. v. Schröder, a. a. O. S. 76.

zweiten Teil der Göttlichen Liebesfunken abgedruckte unsinnige »Geheimniß-volle Triumphlied« ist zwar von einem »erleuchteten« Mann, aber ebensowenig von Arnold wie das revolutionäre Neujahrslied, das der gottesfürchtige Quedlinburger Christian Parcus seinem »Schlafgesellen« mitgeteilt hat[1]. Charakteristisch für Arnold ist es auch, daß er nicht wenig poetische Übersetzungen von Liedern der gottseligen Antiquität in seinen Sammlungen bringt. Er hat den christlichen Humanisten niemals verleugnet und er stellt hier die christliche Parallele zu den klassischen Nachdichtungen in der weltlichen Dichtung seiner Zeit dar. Der christliche Humanismus der Theologen entspricht genau dem klassischen Humanismus der Philosophen und Dichter. Von diesem »Humanismus« ist auch die Mystik jener Zeit nicht frei geblieben, die nicht bloß die mittelalterliche Mystik neu belebt hat, sondern als echte christliche Renaissancebewegung bewußt an den Areopagiten, Gregor von Nyssa und vor allem an den allgemein beliebten Makarius anknüpft. Dabei hat Arnold es aber auch nicht verschmäht, einige der im zweiten Teil der Göttlichen Liebesfunken mitgeteilten Arien, »nach den Melodeyen und Erfindungen weltlicher doch ehrbarer Lieder« einzurichten.

Ich kann nicht finden, daß in Arnolds Naturgefühl so viel Eigenes steckt, wie öfters behauptet wird. Von »Rousseauischer Natursehnsucht« kann eigentlich nur der sprechen, der Rousseau und Arnold nicht deutlich zu sehen vermag. Arnold bringt es schließlich doch auch nur zu der Hochschätzung des Idyllischen in der zierlichen Natur; und eben damit zeigt sich, daß sein Naturgefühl nichts Neues bedeutet gegenüber der Art, in der Angelus Silesius, Knorr v. Rosenroth oder auch in gewisser Hinsicht Opitz die Natur gesehen haben. Gewiß, mit der den Nutzen der Natur preisenden Renaissancedichtung besteht kein Zusammenhang, aber man braucht doch nur auf die Schäferdichtung mit ihren die Natur in einen niedlichen Garten verwandelnden und sie sinnig anschwärmenden Liedern zu erinnern, um die Analogien für Arnolds Naturgefühl zu finden. So wenig wie Balde oder Spee ist Arnold imstande gewesen, das Große, Erhabene, Ferne der Natur zu sehen. Im einzelnen wird man manches Schöne nachweisen können, aber ich glaube nicht, daß Arnolds Naturgefühl die Stärke des Erlebens hatte,

---

[1] Anderer Teil der Göttlichen Liebes-Funcken (1701), S. 79. — Daß das geheimnisvolle Triumphlied nicht von Arnold ist, geht aus der dem II. Teil vorangeschickten »Nachricht« hervor.

um die gegebene Form der Naturanschauung zu überwinden[1]. Auch die Einbeziehung von Vorgängen und Erscheinungen in der Natur in das persönliche Schicksal oder Erleben ist nichts schlechthin Neues, sondern bereits bei Angelus Silesius und Spee deutlich nachweisbar. Ja, alle Naturschilderung bleibt nie für sich allein sondern findet Zweck und Ziel erst in der Beziehung auf Gott, indem sie ihn zu loben und zu erkennen lehrt. Dabei ist auch nicht die aus dem klassischen Vorbild und aus der emblematischen Methode zu erklärende Manier der Zeit zu übersehen, die Bilder und Vergleiche häuft und ineinanderdrängt, die wir ebenfalls bei Arnold beobachten können[2]. Auch das Hohelied dürfte diese Neigung zu gedrängten Vergleichen bestärkt haben, wie denn überhaupt der Einfluß des Hohenliedes, das in der zweiten schlesischen Schule ja besonders beliebt war, auf Inhalt und Form auch der weltlichen Poesie recht hoch veranschlagt werden muß[3]. Eine Untersuchung dieser Zusammenhänge geistlicher und weltlicher Poesie wäre eine reizvolle und lohnende Aufgabe, eine Ergänzung zu Waldbergs Studie über die Entwicklungsgeschichte der schönen Seele bei den spanischen Mystikern.

Es ist sicher kein Zufall, wenn man in der Arnoldschen Hohenlieddichtung nicht ganz selten Verse findet, in denen die geistliche Absicht in der Einkleidung des weltlichen Liebesliedes völlig ver-

---

[1] Als Probe setze ich einen Vers aus dem »Anmutigen Endlich« (Ehmann Nr. 8) her:

»Wenn der Schnee verschmolzen ist,
Pflegt der Blumen Zier zu blicken;
Wenn du aus dem Winter bist,
Wird der Lenz die Kränze schicken,
Die noch jetzt verderbet stehn;
Doch nach kaltem Schnee und Winden
Soll dein Fuß spazieren gehn,
Tausend Blumen einzuwinden:
Rosen, Liebkosen der himmlischen Blüte
Engelsüß dort genieß seligster Güte.«

Vgl. auch Nr. 2, 17 und 33.

[2] Instruktiv ist in dieser Hinsicht Nr. 80 bei Ehmann, wo einzelne Schönheiten durch die Fülle aufgehoben werden.

[3] Wenn Flemming weibliche Schönheit (Gedichte, ed. Lappenberg 63, 187) schildert:

»Die Wangen sind Beryll, die Lippen ein Rubin,
Das Kinn ist Perlen voll, der Hals von Alabaster,
Die Kehle Chrysolith, der Brust erhabnes Pflaster
Der reinste Marmorstein, die Arme Helfenbein«,

so hört jeder Kundige in der germanischen Unbeholfenheit das Vorbild orientalischer Üppigkeit durchklingen.

schwindet[1]. Es sind eben nicht bloß innere Zusammenhänge, die zwischen Mystik und Erotik bestehen, sondern auch formale, ästhetische; und man ist von hier aus berechtigt, zunächst einmal an der Realität der in der Hohelieddichtung besungenen Erlebnisse zu zweifeln; hat doch auch die galante Lyrik nach den Nachweisungen Waldbergs all ihre Liebeserlebnisse fingiert. Man ist zu solcher Skepsis um so mehr berechtigt, wenn die betreffenden Verse sich als emblematische, d. h. durch ein Sinnbild bedingte, herausstellen. Die Heftigkeit der Liebesschmerzen, die ganze Schmerzensseligkeit rückt nun in ein anderes Licht, und findet ihre Parallele in der Stimmung der galanten Lyrik, wie sie folgender Vers ausdrückt:

»Denn mein Herz
Sucht im Schmerz
Sein Ergötzen« [2].

Daß Arnold viele seiner geistlichen Lieder und gerade auch die das Hohelied ausführenden Gedichte nach Bildern gedichtet hat, gibt er nicht nur selbst zu, sondern das zeigen auch die Gedichte selbst; und in den 1701 herausgegebenen »Anmuthigen Sinn-Bildern auf Johann Arnds Wahres Christentum« hat Arnold ein ganzes Buch voll von Sinnsprüchen auf die allegorisierenden Illustrationen zu Arnds Erbauungsbuch geschaffen. Hier wird alles zum Gleichnis; alles gewinnt Bedeutung und wird in einen künstlich sublimierten Sinn hineingesteigert. Die gedrängte Fülle von Vergleichen, die den Stil dieser Dichtung belastet, erklärt sich zum großen Teil aus dieser emblematischen und symbolisierenden Art zu dichten. Wie bizarr diese Deutung wird, und wie weit sich die aus erhitztem und gesteigertem Seelenleben erarbeitete Bedeutung von der Wirklichkeit eines Bildes entfernt, das zeigt etwa das Beispiel der mit Gewichten versehenen Wanduhr[3], mit der Über-

---

[1] Das veranschaulicht das auf Hohelied 1, 16 und 6, 2 nach einem Sinnbild gedichtete Lied (Göttl. Liebesfunken Nr. 44 (7), S. 50):

»So spielen die lieblichen Buhlen zusammen,
Und mehren im Spielen die himmlischen Flammen,
Das eine vermehret des anderen Lust,
Und beiden ist nichts als die Liebe bewußt.
Sie kämpffen im Lieben, sie geben sich eigen,
Die Vielheit muß endlich dem Einen hier weichen.
Er singet, sie spielet; er küsset, sie hertzet;
Er lehret, sie höret; er lachet, sie schertzet.
Er saget: Wie bist du mir ewig erkohren!
Sie ruffet: Du bist mir zur Freude gebohren!
Die beyde verdoppeln das Echo in Ein,
Und schreyen: Mein Freund ist vollkommentlich mein! Echo: Ich mein!
So recht, so vermehrt sich der göttliche Schein!«

[2] Vgl. M. v. Waldberg, Die galante Lyrik (1885), S. 66.

[3] Anmuthige Sinn-Bilder auf J. Arnds Wahres Christentum (1701) Nr. 35, S. 57.

schrift: Die Last machts leicht. Arnold besingt im Hinblick auf diese Uhr den Segen des Kreuzes im Leben des Christen. Noch merkwürdiger sind die in einer Landschaft aufgestellten drei Tafeln, auf deren jeder ein »Ich« eingeschrieben ist als Antwort auf den Ruf: Wer liebet mich? Das Vorbild ist Psalm 34, 5: Da ich den Herrn suchte, antwortete er mir[1]. Arnold berichtet dies Motiv, wobei ihm das Echo — eine auch sonst von ihm gern angewandte, von den Italienern übernommene und besonders in den Pegnitzer Schäfergedichten, aber auch bei Opitz und Balde vorkommende Spielerei[2] — die Pointe liefert. Ähnliche Beispiele für diese emblematische und durch die Bilder angeregte Dichtart bei Arnold könnte ich häufen[3]; ja es scheint mir, als ob die eigentümliche bildhafte, einen Gegenstand oder ein Ereignis gewissermaßen abmalende Manier Arnolds, oft unbewußt, durch die emblematische Methode bestimmt ist. Unbewußt malt er, wenn er dichtet[4]. Dabei darf aber nicht verschwiegen werden, daß Arnold die künstliche Ausgestaltung der »emblematischen Kunst« gemißbilligt hat. Die Bilder sollen »nicht blosse und leere Bilder« bleiben, sondern sie sollen »etwas wesentlich-Himmlisches« in der Seele erwecken[5]. Eine »affectirte weitgesuchte Kunst« verträgt sich nicht mit göttlichen Dingen, die kraftlos werden, »wenn die menschliche Eitelkeit und Phantasie ihr ruhmsüchtig und thöricht Spiel darinn treiben will«. Die Bilder sind schließlich doch nur Hilfsmittel für die Schwachen, und sie müssen »weise Einfalt« bezeugen und »bunde und krause Inventiones« meiden[6]. Aber alle diese Bemerkungen kehren sich nicht gegen die emblematische Manier als solche sondern nur gegen ihre Auswüchse.

Je mehr Arnold sich in den schweigenden Verzicht des Opfers

---

[1] Ibid. Nr. 31, S. 50.

[2] Opitz, Dafne, I. Akt; Poetische Wälder V, S. 241; zu Balde vgl. Henrich, a. a. O. S. 34.

[3] Einige Beispiele bei W. v. Schröder, a. a. O. S. 70.

[4] Auch das ist ganz der Stil der Zeit. So dichtet etwa Lohenstein (Geistl. und weltl. Gedichte (1723), Hyacinthen, S. 66):

»Das Leben ist ein Kürbs, die Schaal ist Fleisch und Knochen;
Die Kerne sind der Geist, der Wurmstich ist der Tod.
Des Alters Frühling mahlt die Blüte schön und roth.«

Gerade bei Lohenstein findet man sehr viele Beispiele für diese emblematische Art zu dichten. Nur noch eines (ibid. S. 47) will ich hersetzen:

»Nun aber zeucht Magnet beym Demand ja kein Eisen.
Wie? Daß dennoch dein Hertz bey schlechtem Eisen klebt!«

[5] Nachricht zu II der Göttl. Liebesfunken.

[6] Vor-Erinnerung über die neue Ausfertigung der Göttl. Liebesfunken (1701) Nr. 4.

und der Liebe ergeben hatte, um so mehr verlieren seine Gedichte den Nachklang von wirklichen Erlebnissen, und um so stärker wird die Neigung, in erbaulicher Weise zu allegorisieren und zu symbolisieren. Das Erlebnis wird jetzt nicht bloß durch die überkommenen Formen und Farben, in denen es Gestalt gewinnt, übermalt, sondern es wird gewissermaßen künstlich herbeigeführt, indem aus einem Gegebenen, Äußerlichen Beziehungen und Gedanken gewonnen werden, die sich schließlich gegenseitig fortbilden und die Beziehung zur Wirklichkeit und zum Ausgangspunkt ganz verlieren. Hier ist die Vision nicht mehr Erleben sondern gesteigertes, Bedeutungen ertastendes Denken; hier ist der Punkt, an dem sich Propheten und Apokalyptiker ebenso wie erlebte Mystik und Mystosophie unterscheiden. Es ist vor allem der Areopagite, der auch in dieser Beziehung auf die mittelalterliche Mystik gewirkt hat, indem er den Drang nach dem tiefen Sinn jeder heiligen Gegebenheit und den Trieb gestaltend zu deuten aufrecht erhalten hat; ein Zug, der sich aus der Weltanschauung des Neuplatonismus erklärt und der zu einer besonderen Form des Gedankens von der doppelten Wahrheit hinführt. Auf Arnold hat sicher der Areopagite direkt gewirkt; aber vor allem ist es Johann Ruysbroech gewesen, zu dessen Übersetzung ins Deutsche er die Vorrede geschrieben hat, dessen Deutungen der »Gheesteleken Tabernacule« Arnold im ganzen wie in manchen Einzelheiten beeinflußt haben[1]. Es handelt sich vor allem um einen in den Lob- und Liebessprüchen gedruckten Zyklus von Gedichten, unter dem Titel: »Das geheime Lauberhüttenfest oder Aufrichtung und Einweihung des Tempels der Weisheit und des h. Geistes mit seinen 7 Säulen, 7 Lampen, 7 Grundsteinen, 7 Stufen«, in dem Arnold auch die Deutung des hohenpriesterlichen Stirnblechs als des Symbols des gotterfüllten Gehorsams Jesu von Ruysbroech übernommen hat. Auch die Auffassung der Sonnenblumen als Sinnbild des Gehorsams hat Arnold von Ruysbroech entlehnt[2]. Für alle Einzelheiten verweise ich auf die Untersuchungen Schröders; aber Arnold hat von Ruysbroech nicht bloß den Stoff übernommen sondern vor allem die Methode, in das Gegebene »hineinzugeheimnissen« und schließlich ein gedankliches Erleben zu erzeugen, das, von der Wirklichkeit frei geworden, nur in sich selbst bewegt wird.

Unter den von Arnold namentlich aufgeführten Dichtern sind, wenn man von Opitz und Buchner, die für sich stehen, absieht, charakte-

[1] Das nachgewiesen zu haben ist ein Verdienst W. v. Schröders. A. a. O. S. 82 ff.

[2] Neue göttl. Liebesfunken Nr. 15 = Ehmann Nr. 220.

ristischerweise Vertreter der zweiten schlesischen Schule, d. h. der galanten Lyrik, und die beiden Jünger Jakob Böhmes, Angelus Silesius und Knorr von Rosenroth. In der Tat ist auch in der Formgebung der Gedanken Böhmes Einfluß überwiegend. Die Feuersymbolik hat Arnold von Böhme übernommen[1], ebenso wie in der Abkehr von dem quietistischen Motiv der Ruhe und in der Darstellung des fortschreitenden Werdens in der als Prozeß gefaßten Wiedergeburt Böhmes Einwirkungen zu spüren sind. Namentlich die späteren Gedichte zeigen diesen Geist des Wechsels, der Bewegung, der Verwandlung[2], der seltsam absticht von der Stimmung der seligen Schau, wie sie in den früheren Gedichten überwiegt. Auf Böhme geht das Spiel mit Sophia, die Klage um die im Schlaf verlorene Jungfrauschaft[3], der Glaube an die Bekleidung des Wiedergeborenen mit einem neuen Leib und die Betonung des Willens[4], welche letztlich hinter der neuen Auffassung der Wiedergeburt steht, zurück; und auch in der Vorliebe für den Ausdruck »ausgrünen« wird man eine Reminiszenz weniger an das Hohelied 1, 16 als an Jakob Böhme sehen müssen[5]. Deutlich verrät ein Vers wie dieser seinen Ursprung:

»Tingire mit Geist und mit Feuer die Sinnen,
Vollende die Taufe von außen und innen[6].«

Ebensowenig wird man bei folgendem Vers zweifelhaft sein:

»Ist er nun alles, was ist denn mehr zu thun,
als nichts, und in der Still des Glaubens Ende hoffen!
O selig, wer so kann im Schoße ruhn,
Der hat den Zweck der Herrlichkeit getroffen.
Sein Fiat wird im Augenblick mehr sehn,
als von dir kann dein Lebenlang geschehn[7].«

---

[1] Vgl. z. B. Ehmann Nr. 222, das ganz im Stil Böhmes gehalten ist; ebenso Nr. 141.

[2] Ehmann Nr. 94:

»Der göttliche Funke kann nimmermehr ruhn,
als wenn er zu seinem Ursprung sich kann thun:
Da findet er Lust, da gibt er sich ein,
da wächset sein Licht vom lieblichsten Schein.
Und wenn er nun wächset, so mehrt sich die Kraft,
die Gottes lieb-reizendes Küssen verschafft:
Da stirbet das Fleisch, da lebet der Geist,
der Christi verlobte Braut ewiglich heißt.«

[3] Ehmann Nr. 223.

[4] Ehmann Nr. 52:

»Denn mein Wille lenkt sich wohl
Manchmal aus Dir, da er soll
In dich eingekehret sein,
Dringen in das Eine ein.«

[5] Ehmann Nr. 232 (vgl. 41, 44, 56, 141, 151, 154, 205):

»So muß denn wieder grünen aus des ganz erneuten Menschen Heil
In seiner ersten Jungfrauschaft, als Mann-Weib kostbar angezogen« usw.

[6] Ehmann Nr. 42; vgl. Nr. 67 und 97.

[7] Ehmann Nr. 66.

Und wenn ich Arnolds Lied vom Nichts lese, in das der Geist von den Kreaturen fort versinkt, um sich mit dem Eins zu paaren, so bin ich doch, ebenso wie an den Quietismus, an Jakob Böhme erinnert, der vom Nichts, in das der Willenlose fällt, sagt: »Da ist Gottes Erbarmen«[1]. Im letzten Grund ist es auch hier der Neuplatonismus, der auf die verschiedenen Erscheinungen der Mystik zugleich einwirkt. Es sei hier angefügt, daß die Zahlenspielerei mit 0 und 1 recht häufig auch bei Hofmann v. Hofmannswaldau nachzuweisen ist, und ebenso von dem späteren Erdmann Neumeister verwendet wird[2].

So ist es innerlich vermittelt, wenn Arnold sich wohl am engsten unter den Dichtern seiner Zeit an Angelus Silesius anschließt. Es ist kein Abschreiben, aber ein aus langer Beschäftigung hervorgehendes Sichanschließen, das bei Arnold vorliegt. Und gern hat Arnold nicht bloß die geistreichen Sinn- und Schlußreime, sondern gerade die geistlichen Hirtenlieder des Angelus Silesius benutzt. All die Kombinationen mit Zucker (Zuckerguß, Zuckermund usw.)[3] und der Vergleich der Kraft, die man aus Jesus saugt, mit dem Nektar, dieser ganze süßliche Stil, den man freilich etwa bei Lohenstein auch studieren kann, ist durch die Vermittlung Schefflers zu Arnold gekommen. Einzelheiten bestätigen dieses Urteil. Arnolds Gedicht »Die Liebeswunden« ist im Gegenstand wie namentlich in dem Spiel mit dem »Liebespfeil« eine Nachbildung zweier Gedichte Schefflers, in denen die Seele vom Geliebten verwundet sein will, den Cupido von sich jagt mit seinen »Narrenpfeilen« und sich von des »Jesulein« Pfeil verwunden läßt[4]. Und wenn Arnold Hohelied I, 8 besingt:

---

[1] Arnold bei Ehmann Nr. 112; J. Böhme, Werke (1730), VII, 206; auch die Rosenkreuzer kennen das Nichts, in dem alles Lebendige urständet. Vgl. J. F. Schneider, a. a. O. S. 127.

[2] Zu Neumeister vgl. M. v. Waldberg: E. Neumeister, Germ.-rom. Monatsschrift II, 1910, S. 118.

[3] Ehmann Nr. 5 (Himmels-Nektar, süßen Kuß – Liebe Guß, Zucker). Nr. 79:

»Deine Liebes-Küsse
Sind vor Zucker süße,
Dein Geruch ist gänzlich gleich
Gott und seinem Himmelreich.«

(Die Betonung des Geruchs ist häufig bei der Leade.) Nr. 103, wo Nektar-Fluß, süßer Kuß, und »der Brüste Wein« Wendungen Schefflers wiedergeben. Nr. 173.

[4] Arnold bei Ehmann Nr. 84, vgl. Joh. Angelus, Heilige Seelenlust oder geistliche Hirtenlieder der in ihren Jesum verliebten Psyche (Neudrucke Nr. 177–181), ed. Ellinger 1901, I, Nr. 39 und 40.

»Auge deiner Glieder, Stärke deiner Brüder,
Licht der dunkeln Kerzen,
Spiegel reiner Tugend, Muster unsrer Jugend,
Leben unsrer Herzen,
Du rufst unsre Sinnen, Augen zu gewinnen«,

so stelle ich daneben Scheffler:

»Spiegel aller Tugend,
Führer meiner Jugend,
Meister meiner Sinnen,
Jesu, der für allen
Mir vor längst gefallen,
Laß dich liebgewinnen![1]

Arnolds Lied »Eintritt in die Einsamkeit«, in dem die Seele als Täubchen und Bienchen angeredet wird, hat wieder seine Analogie in zwei Gedichten Schefflers; aber Arnold hat das Bienen-Motiv — es kehrt noch bei Zinzendorf wieder — ein wenig rationalisiert und der Drastik entkleidet, die es bei Scheffler hat, der singt[2]:

»Laß meine Seel ein Bienelein
Auf deinen Rosenwunden sein.«

Unzweifelhaft hat Arnold das Motiv Schefflern entnommen. Auch die Anrede »mein Jesulein«, oder »du Nazarener«, das sich bequem mit »Schöner« zusammenbringen läßt, oder »du Liebeskerze« stammt von Joh. Angelus her[3]. Gerade bis in den Stil und Rhythmus herein erstreckt sich die Verwandtschaft der beiden Dichter, wie es folgende Nebeneinanderstellung veranschaulicht:

Arnold (Ehmann Nr. 116):	Joh. Angelus (I, 6):
Jesu, meines Herzens Freude,	Jesu, meine Freud und Lust,
Meine Sonne, Licht und Heil!	Jesu, meine Speiß und Kost,
Jesu, meiner Seelen Weide,	Jesu, meine Süssigkeit,
Meine Krone, Trost und Teil.	Jesu, Trost in allem Leid,
	Jesu, meiner Seelen Sonne,
	Jesu, meines Geistes Wonne,
	Jesu, meine Kron' und Lohn.

Man kann sich an diesem Beispiel den Grad der innern Abhängigkeit

[1] Arnold bei Ehmann Nr. 30; Joh. Angelus, Hirtenlieder, a. a. O., III, 88, vgl. I, 8. Auch der Gedankengang der drei Lieder zeigt Anklänge.

[2] Arnold bei Ehmann Nr. 16; Scheffler, Hirtenlieder, II, 52, vgl. IV, 26.

[3] Arnold bei Ehmann Nr. 83; Göttl. Liebesfunken Nr. 80; vgl. Joh. Angelus, Hirtenlieder, III, 79 und 90; I, 36 (»du schönste Königskerze«). – Ebenso ist in Arnolds Lied »der Liebessieg« bei Ehmann Nr. 87 der Vers: »Komm laß uns in den Armen der süßen Gunst erwarmen« = dem Vers des Joh. Angelus (III, 88): »Laß mich in den Armen deiner Huld erwarmen«. – Auch die Anrede bei Arnold (Ehmann Nr. 100) »munteres Reh« hat ihre Analogie bei Scheffler, III, 81.

Arnolds klar machen, die um so größer ist, als sie kein sklavisches Abschreiben ist[1]. Den charakteristischen Unterschied der beiden Dichter kann man einem Vergleich zweier die Geißelung Jesu behandelnden Gedichte entnehmen, wobei Arnold auch fraglos von Scheffler abhängig ist. Arnold dichtet (Nr. 192):

»Geduldigs Lamm, du läßt dir alles nehmen,
Und selbst das Kleid, das dir am nächsten ist.
O möcht ich mich einmal dazu bequemen,
Daß ich, wie du entzogen worden bist
Von allen Dingen, mich dir auch ergebe,
Und nun in dir ohn alles andre lebe.
Ach reiß mich los,
Und mache mich von den Geschöpfen bloß,
Daß du, der Schöpfer, mich vollkömmlich könntst besitzen.
Wenn alles Schaden ist, dann kannst du erst recht nützen.«

Angelus Silesius singt (II, 42):

O grosse Noth,
O grosser Spot,
Den mein Heiland leidet!
Der die gantze weite Welt
Schmüket, ziehrt und schön erhält,
Jesus wird entkleidet.

V. 3: O seht und klagt,
Wie man ihn plagt,
Wie er wird gebunden!
Wie man ihn mit Geisseln schmeist
Und den zarten Leib zerreisst,
Daß er voller Wunden!

Der Dichter stellt dann des Menschen Schuld als Ursache dieser Leiden Gottes hin und schließt v. 6:

O Jesu mein,
Laß diese Pein
Mir zu Hertzen gehen;
Dein' Entblössung sey mein Kleid,
Daß ich zu der letzten Zeit
Nicht beschämt darff stehen.

[1] Auf dasselbe Ergebnis führt ein Vergleich von Arnold, Nr. 191 und 185 (Ehmann) mit Scheffler, II, 56, indem der Titel: »meine Liebe ist gekreuzigt« und so das Grundmotiv von Scheffler übernommen ist, während die Gestaltung dann selbständig ist. - Der Gedanke, daß der Geruch Jesu das Sträußchen der mit dem Bräutigam spazierengehenden Seele ist (Arnold Nr. 13), stammt von Scheffler, I, 29: »Sie will das Jesulein als ein Blumen-Sträuslein an ihrem Hertzen haben«. — Vielleicht kann auch Arnold, Nr. 80, mit Joh. Angelus, III, 90, verglichen werden.

Ich zweifle nicht daran, daß Angelus Silesius der Arnold überragende Dichter gewesen ist. Er hat die Kraft unmittelbarer Anschauung, mit der sich einfache und helle Gedanken verbinden können. Selbst der Stuck der glatten und konventionellen Form, die gelegentlich sogar den Gedanken zu erzeugen scheint[1], und selbst die starke Neigung zu der die Wirklichkeit verflüchtigenden emblematischen Gestaltung der Gedanken ist nicht imstande, das mit der Anschauung unmittelbar gegebene Erlebnis zu erdrücken. Arnold ist reflektierter, gedanklicher, weniger unmittelbar. Auch die Anschauung verschwindet sofort in dem alles beherrschenden Gedanken von der Gestaltung Christi in der Seele mit allen seinen Prämissen und Folgen; und das Bemühen, moralisch oder religiös einzuwirken, ist bewußter und deutlicher ausgeprägt, als sich mit der naiven Art zu dichten verträgt. Deshalb liegt auch die Stärke Arnolds nicht in der Lyrik und nicht in der Schilderung idyllischer Zustände, sondern über sich selbst wird er hinausgehoben, wenn er die pathetischen und paradoxen Gotteserlebnisse seiner Seele in kraftvoller Sprache schildert.

Von hier kommt man auch zu einer Modifikation des Urteils über die Einwirkungen des Quietismus auf Arnold. Nicht als ob ich diese leugnen wollte. Das gerade ist das Charakteristische an der Mystik Arnolds, daß sie sich die verschiedensten geistigen Größen zu assimilieren weiß, wodurch sie mehr mystische Theologie als Mystik ist. Und der Mann, der Petruccis Sendschreiben und der Gertrud More Confessiones veröffentlicht und zu den Übersetzungen des Guida spirituale des Michael von Molinos und der beiden Traktate der Frau v. Guyon: Les torrens und Moyen court pour faire l'oraison, die Vorreden schrieb, der ist gewiß in den Geist der quietistischen Mystik eingetaucht gewesen[2]. So finden wir denn auch, namentlich in den

[1] v. Waldberg, Die deutsche Renaissancelyrik (1888), wird Recht haben, wenn er (S. 121) des Angelus Silesius schönes

»Ein jeder liebe, was er will,
Ich liebe Jesum, der mein Ziel«

als Abwandlung der aus der Schäferdichtung stammenden Wendung beurteilt:

»Ein jeder lobe seinen Sinn,
Ich liebe meine Schäferin.«

[2] All diese Ausgaben hat Arnold nur bevorwortet. – Nach der Vorrede zu der 1704 erschienenen Ausgabe des geistlichen Wegweisers gilt das auch von dieser Schrift, trotz der mehr, wenn auch nicht unbedingt, so klingenden Angabe im III. Teil der K. u. K. H., Cap. 17, § 19, S. 501, als ob die Übersetzung, der Lebenslauf und das Sendschreiben vom inwendigen Zustand Arnolds Werk allein wäre. Die 3. Ausgabe 1712 ist von Arnold allein ausgefertigt. – Auf Anklänge an Franz v. Osuna und Johann vom Kreuz macht W. v. Schröder S. 99 f. aufmerksam.

Gedichten der ersten Epoche im Leben Arnolds, die Grundgedanken des Quietismus von ihm ausgesprochen, die nirgends den Zusammenhang mit der spanischen Mystik verleugnen. Nur dort ist reine Liebe zu Gott, l'amour désintéressé, wo der Mensch, von dem ganzen äußern Leben frei geworden, in der heiligen Stille der Passivität und im dunkeln Licht des seligen Nichts mit Gottes Willen verschmolzen wird und Gott selbst in sich beten läßt. Die Welt mit ihrer Lust und ihrem Leid verschwindet; die Seele ist unberührt durch aktives oder abgezogenes Leben. Son oraison est Dieu même; toujours égale jamais interrompue. In dieser toten Stille lebt die aus dem Grab erstandene Seele in Gott, wie wir in der Luft, et elle ne le sent pas plus que nous ne sentons l'air que nous respirons[1]. Deshalb sucht Arnold die Stille immer wieder und preist die Verborgenheit als den »Grad der höchsten Seeligkeit«.

»Ach gib mir immer mehr, tief in mein Nichts zu gehen.
Die Hoffart der Natur, die eigne Frömmigkeit vergessen . . .[2]«

Arnold ist ganz auf die Frömmigkeit der Frau v. Guyon gestimmt, für die l'oraison de silence das wahre Gebet ist. Parceque l'ame est mise par-là dans la vérité du Tout de Dieu et du néant de la Créature. Il n'y a que ces deux vérités: le Tout et le Rien. Tout le reste est mensonge[3]. Dabei fehlt bei ihm auch nicht das wohl zuerst von der heiligen Therese in der Seelenburg durchgeführte Motiv von den verschiedenen Kammern, in deren jeder man sich immer tiefer mit Gott verbindet[4].

»Du Tochter des Königs, wie schön ist dein Gehen,
Wenn man dich im innersten Zimmer kann sehen.«

Aber das eigentliche Motiv dieser Form der Mystik ist die Furcht vor der im mystischen Genießen sich vollziehenden Illusion. Dadurch kommt der herbe, alle Anschauung ausschließende Spiritualismus, der im Gehorsam gegen den Beichtvater und in der Askese seiner selbst sicher wird, in diese quietistische Mystik als hervorstechender Charakterzug herein. Durch die »Wüste« führt in abschreckender »Dürre« und »Trockenheit« und in vielen Anfechtungen der Leidensweg derer, die Christum wirklich in sich Gestalt gewinnen lassen. Nicht die süßen

---

[1] Les torrens spirituels, S. 259 und 235.

[2] Arnold bei Ehmann Nr. 7, 29, 19, 166; 11, 44, 61, 164.

[3] Opuscules spirituelles (1720): moien court et très facile de faire oraison[5], S. 48. — Das Nichts ist der beste Weg zu Gott, sagt Molinos im Geistlichen Wegweiser (ed. G. Arnold [3] 1712), S. 194.

[4] Arnold bei Ehmann Nr. 51, 11, 12.

Empfindungen, die Verzückungen und Visionen hervorrufen, soll man suchen, sondern das Leiden, das Kreuz, die schmerzhafte Dürre und das Nichts[1]. Die Anfechtung ist die höchste Glückseligkeit, und die schwerste Anfechtung ist es, keine Anfechtung zu haben[2]. Im Zustand der tiefsten Verlassenheit, in der alles Sinnliche ausgelöscht ist, ist man Gott am nächsten; denn die Seele, die sich Gott naht, muß nicht nur von aller Kreaturenliebe sondern auch von allen Bildern und äußeren Vorstellungen frei sein. Im pur Abandon erlebt man in der uninteressierten Liebe die Deiformität. Von hier aus rückt dann auch die Forderung: »Werdet wie die Kinder« und das Vorbild des kleinen Jesus in den Vordergrund. »Croiez Dieu, aimez-le, et le suivez par la mort totale, la petitesse, le rien, ne vous comptant pour chose quelconque et vous irez bien[3].« Denn l'enfance und la simplicité machen l'ouverture de coeur aus[4]«. »La croix donne Dieu et Dieu donne la croix; la marque de l'avancement intérieur est, si on avance dans la croix[5].« All das kehrt bei Arnold wieder[6], und es ist wohl möglich, daß die besonders starke Betonung des Kreuzes quietistischen Einfluß bezeugt; ebenso dürfte die Selbstzergliederung und Selbstquälerei, die Arnolds Leben durchwaltet, und die ihn zu dem ersten psychologisch arbeitenden Historiker gemacht hat, aus der Frömmigkeit des Quietismus stammen, für den Anfechtung und Zweifel den normalen Zustand des in seinem Kreuz wahrhaft Frommen ausmachen[7]. Sicherheit ist der Ausdruck für Gottlosigkeit. Auch die Mahnung an die Gelehrten:

»Gelehrte kommt zum Nichts heran,
Sonst ist euer Tun Gewirre«[8]

stammt aus dem Quietismus, der wie alle Mystik vor der Schulwissen-

[1] Molinos, a. a. O., I, 25 und 37; III, 43 und 118; Frau v. Guyon, les torrens spirituels in den opusc. spir., S. 174ff.

[2] Molinos, a. a. O., I, 61ff. Der Weg Christi ist nicht bloß der Weg des Leidens und der Verachtung sondern auch der Verwirrung. Lettres chr. III, 242.

[3] Frau v. Guyon, Lettres chrétiennes et spirituelles (1717), I, 435; III, 242; Christus ist der Seigneur petit, IV, 98, 130, 427.

[4] Ibid. I, 387. — [5] Moyen court = opuscules spir., S. 25.

[6] Vgl. auch Arnold bei Ehmann, Nr. 165.

[7] Arnold Nr. 45:

»Ach sei gewarnt, o Seel, vor Schaden,
Daß dir die falsche Freiheit nicht,
Die deinen Sinn auf Hochmut richt,
Zur Sicherheit mög sein geraten.
Wenn etwa Gottes Licht in dir
Viel Hitz zur Andacht, Lieb und Freude
Bei seines Geistes süßer Weide
Erweckt zu starker Lob-Begier!
Dann bleibst du nicht in Demut stehen« usw.

[8] Arnold Nr. 112; ähnlich Nr. 7.

schaft warnt und zur Weisheit des in Gott gelassenen Sinnes mahnt[1]. Wenn auch Frau v. Guyon einen wahren Kult mit dem Kind Jesus getrieben hat, so dürfte doch die oben durchgeführte Analyse einiger Gedichte Arnolds erwiesen haben, daß er in dieser Beziehung nicht von der Frau v. Guyon sondern von Angelus Silesius abhängig ist. Das schließt den Einfluß des Quietismus nicht aus, und auch Arnold ist nicht frei von der Empfindsamkeit der schönen Seele; aber vor allem hat er die, wie im 3. Kapitel nachgewiesen werden wird, ihm eigentümliche Auffassung der imitatio Christi als einer Gestaltung und Nachbildung Christi in der Seele gerade mit den Quietisten gemeinsam[2]. Der Weg zu Gott ist der Weg des völligen Todes; und weil wir Christus ähnlich werden müssen, müssen wir diesen Kreuzweg gehen[3]. Denn so wird man mit Christus bekleidet, und nicht bloß mit Gott vereint, sondern in Gott transformiert, so daß man von déiformité sprechen muß[4]. Nous avons vû, que la pureté qui nous unit à Dieu doit participer à la nature de Dieu et nous rendre conformes à lui[5]. Die psychologische Funktion — darauf darf hingewiesen werden —, in welcher sich das religiöse Erlebnis vollzieht, ist der Wille. In der Simplicitas des Willens, der in Gott transformiert ist, besteht die mystische Auferstehung[6]. Plus Dieu apauvrit l'esprit plus l'amour s'empare du coeur ou de la volonté (car c'est tout un)[7]. Dabei fehlt in der quietistischen Mystik nicht die einfache und rationale Auffassung der imitatio Christi als der Nachahmung Christi in einem frommen und tugendhaften Leben; aber der Akzent scheint mir hier wie bei Arnold nicht auf den Menschen Jesus, sondern auf die Geistmacht zu fallen, die wir im tiefsten Seelengrund aus der reinsten Geistigkeit ausgebären müssen, und die dann unser Leben gestaltet wie das Siegel das Wachs. Das Spielen mit dem Kind Jesus ist, wie im Quietismus so bei Arnold, von dem dogmatischen Grundgedanken der transformatio in Christum abhängig. Das zeigt sich deutlich in den Gedichten Arnolds, die einer mensch-

---

[1] Molinos, a. a. O. III, 158; 163f, 171, 177ff.

[2] Arnold (bei Ehmann) Nr. 234:

»Er muß in dir aufs neu gestaltet sein,
Und wesentlich in dir zur Größe kommen,
So hat sein Bild zugleich des Wesens Schein . . .«

vgl. Nr. 217, 187, 80, 30.

[3] Guyon, Les torrens spirituels, 189, vgl. 214ff; Molinos, III, 12.

[4] Les torrens spirituels, 240, 260; Moyen court, S. 75f.

[5] Traité du purgatoire, a. a. O. 288; Molinos, a. a. O. I, 129.

[6] Ibid. S. 295; Lettres chrétiennes et spir., II, 460.

[7] Lettres chrétiennes et spir., IV, 421.

lichen Situation im Leben Jesu gelten, aber diese selbst sofort auf das alles bestimmende Erlebnis im Seelengrund anwenden. So beginnen die »auf das mit seiner Mutter spielende Jesulein« gedichteten Verse mit den Worten:

»Du zarte Lieb, du Lust-Spiel kleiner Herzen,
Komm zeuch mich tief in deine Niedrigkeit . . .[1]«

Man darf sich überhaupt in der Mystik durch die Beschäftigung mit dem Menschen Jesus nicht täuschen lassen; der Mensch wird vergöttlicht und kommt wesentlich nur als die metaphysische Kraft in Frage, in die hinein die Wiedergeburt gestaltet wird; auch das Fleisch Jesu ist das Prinzip der Unverweslichkeit. Umgekehrt wird die Gottheit Christi insofern vermenschlicht, als sie in der Hauptsache in der Frömmigkeit als metapsychologisches Prinzip des Seelengrundes notwendig ist.

Sind wir durch die letzten Erörterungen ganz von selbst in die Frage nach dem Inhalt der Gedichte Arnolds hinübergeglitten, so soll nun allein von dem Wesen seiner in den Gedichten ausgesprochenen Gedankenwelt die Rede sein, um dann abschließend über das Verhältnis von Form und Erlebnis zu urteilen.

Der Pol, um den die Mystik Arnolds schwingt, ist der Gegensatz von der Vielheit und dem mystischen Einen. Mag auch der Gedanke von der Wiedergeburt von ihm als das Einigungsprinzip aller mystischen Theologie behandelt werden, mag die Gestaltung Christi in der Seele das Fortklingen des neuplatonischen Liedes von der θεοποίησις des Menschen bekunden, mag man das Wallen und Quellen des Feuergeistes Jakob Böhmes spüren, oder der Selbstzergliederung der in der herben Trockenheit des reinen Geistes und im süßen Leiden Gott atmenden Seele folgen, mag man die himmlische Hochzeit der Seele mit Gott in der eigenen Tiefe belauschen, oder aus heiligen Gegebenheiten sich in Sinn und Bedeutung einer unwirklichen Welt hineinsteigern, oder Wissenschaft und Welt, Kirche und Klerus, alles Mächtige und Große in der Kraft des heiligen Geistes, der das Niedrige liebt und alles erhellt, bekämpfen: Der eigentliche Kern ist der Urtrieb der

---

[1] Arnold Nr. 189 (Ehmann); ebenso Nr. 182 auf die Geburt Christi:

»Wie klein, wie schmeidig liegst du doch,
Mein Jesulein, in deiner kleinen Wiegen!
Was aber mangelt mir denn noch,
Daß ich nicht auch so klein und sanft und still kann liegen?
. . . .
Du sagst mirs zu, ich soll noch hier wie du aussehen,
Erst Kind, hernach ein Mann, dann deiner Gottheit gleich.«

Seele, die aus der Zwiespältigkeit ihres Seins heraus τὸ ἕν erstrebt[1]. Auch die religiöse Mystik ist im tiefsten monistisch, mag sie, wie die christliche Mystik, mit dem Willen in der Einheit des göttlichen Willens zerschmelzen, oder, wie die neuplatonische Mystik, denkend und schauend in der einen Substanz untergehen[2]. In diesem die ganze Mystik durchwaltenden Streben nach dem Einen unterscheidet sie sich grundsätzlich von der Lutherischen Frömmigkeit, die den Dualismus zwischen Gott und Welt im ganzen Umfang festhält und zu der paradoxen Lösung im Rechtfertigungserlebnis kommt, und die dabei doch die voluntaristische Grundfärbung mit der christlichen Mystik teilt, ja vielleicht von ihr übernommen hat. Dies vorreligiöse Streben nach der Einheit findet sich in aller Mystik, und weil Arnold instinktiv diesem Urtrieb der Mystik Form und Gedanken verleiht, muß seine Mystik auch aus den tiefsten Quellen des persönlichen Lebens geflossen sein.

»Ach bring mich unter deinen Willen
Und laß ihn ganz in mir erfüllen,
Daß ich brauche Deine Kraft,
Die mich aus der Vielheit reißet,
Heil beweiset,
Und in Einem alles schafft[3].«

So sehr ich glaube, daß in dieser oft symbolistischen Mystik nicht selten die Form den Inhalt bedingt, so sehr glaube ich bei der Fülle von Variationen dieses Gedankens, daß hier nicht formale und künstliche Spielerei vorliegt sondern etwas Wirkliches, Gedachtes und Er-

[1] Göttliche Liebesfunken, Nr. 101, S. 118:

»Kurtz, Vielheit ist mein Schad, das Eine meine Ruh,
Die Welt hat eine Sonne, mein Leib ein Hertz und Seele:
Was hält mich, daß ich nicht gleich lauff dem Einen zu?«

vgl. bei Ehmann Nr. 219:

»Durch Adam ward das Eins in Viel zerstreut,
Durch Christum kommt das Viel in Eins zusammen;
Willst du, o Mensch, von diesem Eins herstammen,
So geh hinein und flieh die Eigenheit!«

[2] Scharf ist dieser monistische Grundzug herausgearbeitet für die Valentinianische Gnosis in den schönen »Beiträge(n) zum Verständnis der Val. Gnosis« K. Müllers. (Nachrichten der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, phil.-hist. Klasse 1920; s. bes. die 4. Abhandlung, S. 205 ff., 217, 226.) — Auch Tersteegen, um nur ein Beispiel anzuführen, bezeichnet als das Ziel des christlichen Lebens »das liebe Eins«. (Gesammelte Schriften, 1844 ff., VII, S. 90.) Andere Belege bei Forsthoff, Monatshefte für Rh. K. G., 1918, S. 164.

[3] Arnold (bei Ehmann) Nr. 10, vgl. Nr. 82:

»Kann sich wohl in Vielheit strecken
Der in Eins verliebte Geist?«

Dasselbe Motiv in Nr. 4, 47, 136, 64, 65, 200, 209, 213, 216, 245.

lebtes. Wohl aber muß man die Frage stellen, ob dieser Urtrieb wirklich in erster Linie etwas Religiöses ist. Ich möchte diese Frage verneinen. Vielmehr stehen wir hier vor der Urkraft des menschlichen Lebens überhaupt, die die geistige Quelle auch des Geschlechtstriebes mit seinen starken seelischen Qualitäten ist. Es ist der Drang, die Schranken der eigenen Persönlichkeit zu sprengen und in der Einheit zu zerschmelzen, der etwa dem Geschlechtstrieb ebenso zu Grunde liegt[1], wie — das beweist die persische Trinkmystik — im Rausch dasselbe mystische Erlebnis enthalten sein kann. So kommen wir zu der These, daß Mystik nicht in erster Linie Religion und erst recht nicht Theologie ist. Als Religion ist sie schon etwas Abgeleitetes, eine Erscheinungsform oder Wirkung jenes Urtriebes der in sich selbst gespaltenen Seele, aus der Vielheit in die Einheit zu kommen. Mystische Theologie entsteht in dem Augenblick, in dem sich jenes »natürliche« Streben nach der Einheit mit dem Vorstellungskomplex einer Religion verbindet. Und in dem religiösen Erlebnis der Mystik wird die religiöse Vorstellungswelt, als Ganzes oder in bestimmten Partien, durch den mystischen Urtrieb gestaltet, und in letzten seelischen Tiefen subjektiv und persönlich angeeignet. Von hier aus ergibt sich das Recht und das Unrecht jener These, die in der Mystik die religio ipsa sehen will.

Sie ist richtig, insofern als der Urtrieb des geistigen Lebens überhaupt in der mystischen Form der Religion wirkt; sie ist falsch, insofern als die Religion an sich und zunächst mit der Mystik nichts zu tun hat. Nur wenn wir diesen Trieb zum Einen hin berücksichtigen, verstehen wir die Struktur des Erlebens und der Polemik der Mystik, mit ihrer Verlegung des Erlebnisses aus der Sphäre der sinnlichen Vermittlung heraus in die letzte unvermittelte und einheitliche Geistigkeit, in die eigene Seele, und mit ihrer Opposition gegen die Vielheit der Parteien, des Wissens, der Sinne.

Hat Arnold mit diesem Zug seiner Mystik instinktiv den Motor aller Mystik in sich in Bewegung gesetzt, so hat er ebenso die beiden uralten Formen reproduziert, in denen sich mystisches Erleben von jeher ausspricht: Im geschlechtlichen Akte stellt sich das Geheimnis des mystischen Erlebens dar, und das Essen ist die Anschauungsform, in der man sich die mystische Vereinigung vorstellt. Namentlich die sexuelle Erotik tritt deutlich hervor:

---

[1] Eine Empfindung für diese seelischen Motive des Geschlechtstriebes dürfte den androgynen Spekulationen auch Jakob Böhmes zugrunde liegen.

»Laß Deine Kräffte sehen
O Liebe, die kein Mann,
Wie Du, verrichten kan!
Was gleichet Deiner Flammen
Wie offt ist es geschehn
Daß Du den Bräutigam und mich gebracht zusammen?
Ey solt nicht Tag und Nacht
In Lieb seyn zugebracht?
Drum stärck die schwachen Flammen
Und zeuch mich Dir stets nach . . .
Und weil Du, schönstes Kind,
Die Flammen angezündt,
Die ich in mir empfind,
So mustu sie auch hegen
Mit Deines Geistes Wind;
Da werd ich nimmermehr an Deine Brust mich legen.
Du hast mir stets bißher
Gantz treulich bewohnt,
Drum werd ich fernerweit
Geniessen diese Freud,
Womit die Liebe lohnt . . . .[1]«

Oder: »Du neuer Leib, umgib als Mann Dein Weib,
Mein Allerschönster, bleib mit Deinen Küssen[2].«

Oder: »Mir wallt das Herz, wenn ich in Lieb erwarmet,
Oft spür und fühl, wie heiß er mich umarmet . . .«
»Ich schlaf gar süß, wenn mich mein Jesus träget,
Und meinem Haupt sein Linke unterleget.
Dann herzet mich sein Rechte gar gewiß.
Ich spür im Schlaf, wie er mit Liebekosen
Mich stets erquickt . . . .«
»Laß, liebster Bräutigam, mein Verlangen doch geschehen,
Auf daß ich freudig Dich anlach, Wann ich erwach[3].«

Die Beispiele lassen sich natürlich vermehren. Die von den Quietisten übernommene Betonung des Kusses[4], der Vergleich der Seele mit dem Ehebett, die ganze Ausdeutung der aus dem Hohenlied stammenden Vorstellungswelt gehört hierher. Auch in Wendungen wie der von dem Einführen des göttlichen Willens in den menschlichen oder umgekehrt, die von J. Böhme übernommen ist, wird man das sexuelle Moment nicht überhören dürfen[5]. Auch die tiefe Wundenhöhle, die

---

[1] Göttl. Liebesfunken II, S. 76, vgl. S. 59 und I, S. 50.
[2] Arnold (bei Ehmann) Nr. 104.
[3] Ibid. Nr. 118.
[4] W. v. Schröder, a. a. O. S. 97f.
[5] Ibid. Nr. 114; vgl. Nr. 87, 88, 94, 97.

ja bei Zinzendorf ganz eindeutig zu verstehen ist[1], begegnet uns bei Arnold, der hier wie auch sonst sich oder die Seele, trotz der Sophia-Vorstellung, als Weib gegenüber dem Mann fühlt oder darstellt[2]. Das ist um so auffallender, als Arnold in der Vorrede zu den »Poetischen Lob- und Liebessprüchen« denen zustimmt, die die Braut als Sophia, den Bräutigam als den »gantzen inneren Menschen« oder den »Seelen-Geist« verstehen[3].

Weniger stark tritt das Essen Gottes, gelegentlich mit der geschlechtlichen Symbolik verbunden, hervor. Das Motiv ist nicht immer durch die Erinnerung an das Abendmahl oder an das Wort des Lebens hervorgerufen, sondern drückt zuweilen ganz ursprünglich den Drang nach enger Verbindung mit dem Bräutigam aus.

»Mein Bräutigam, Du zartes Gottes-Lamm,
Herr Zebaoth, mein Mann, wollst Dich stets geben
Zur Speise mir, die mich ohn End zu Dir
Hinziehe für und für, mein einzig Leben[4].«

Dazu kommt der durch die Vorstellung von der Braut oder von dem der Wunde Jesu entströmenden Blut und Wasser hervorgerufene Gedanke, daß man aus der Brust der Weisheit als der Lebensquelle Kraft einsaugt oder den »reifen Lebens-Saft«, den der »Liebes-Strom« vergießt, trinkt[5].

Auch bei Arnold stoßen wir auf jenen merkwürdigen Zusammenhang von Religion — namentlich mystischer Religion — und Sexualität, der uns um so rätselvoller erscheint, als der Mann sich künstlich auch in ihm wesensfremde weibliche Sexualempfindungen hineinsteigert. Man begreift schließlich den Weg, auf dem die Psychoanalytiker, deren Sucht nach Modellen übrigens die der Literarhistoriker bei weitem übertrifft, von der Beobachtung der Passivität aus zu der runden Beurteilung der Religion als Masochismus gekommen sind[6]. Freilich wird

[1] Vgl. Pfister, die Frömmigkeit des Grafen Ludwig Zinzendorf (1910). (Nach psychoanalytischer Methode.)

[2] Am stärksten ist das in den durch das Hohelied bestimmten Liedern in den der Sophia angehängten Lob- und Liebessprüchen. Vgl. z. B. S. 7:

»Was kann mich nunmehr trennen
Von Mund, von Brust und Schoos des Bräutigams?«

Vgl. Ehmann Nr. 17, 83, 98, 99.

[3] §§ 15ff. und 18ff.

[4] Arnold bei Ehmann Nr. 104; vgl. Nr. 98:

»O du lebendig Wort, dich eß ich immerfort.«

Vgl. Nr. 114 und 243; s. auch v. Schröder, a. a. O. S. 95.

[5] Ibid. Nr. 100, 101, 103.

[6] Vgl. Winterstein, Psychoanalytische Anmerkungen zur Geschichte der Philosophie = Imago II, Heft 2.

die psychoanalytische Methode auf alle Erscheinungen nur der anwenden können, für den das geistige Leben nichts weiter als eine Erscheinungsform physischer Prozesse ist. Aber auch, wenn man von diesem prinzipiellen Einwand absieht, so bewirken die vielen Undeutungen, auf denen die Psychoanalyse beruht, derartige Ungenauigkeiten und Verzerrungen am historischen Objekt, daß die Ergebnisse für den Historiker wertlos werden[1]. Dazu kommt die Neigung des Mediziners, Abnormitäten überall aufzuspüren, so daß der Kreis des Normalen auf einen Punkt reduziert wird, und wir statt psychologischer nur psychopathische Erklärungen bekommen.

All das tastet das Problem, um das es sich hier handelt, nicht weiter an. Es bleibt ein Problem, warum die Mystik sexuelle Bilder und Vorstellungen bevorzugt, auch für den, der die Ableitung des Seelenlebens wesentlich aus sexuellen Motiven ablehnt. Ich kann hier keine Lösung dieses Problems geben sondern will nur einige Gedanken aussprechen, die die Richtung, in der die Lösung liegen muß, anzeigen können.

Zunächst einmal ist auf die formale Art dieser Mystik hinzuweisen und auf den ungeheuren Einfluß, den das Hohelied und zu unserer Zeit die ihrerseits im Zusammenhang mit ihm stehende galante Lyrik auf die Ausprägung dieser Mystik gehabt hat. Man darf eben die mystischen Erzeugnisse nicht bloß für sich, sondern man muß sie, sofern sie Kunstprodukte sind, auch auf ihren Zusammenhang mit den entsprechenden künstlerischen Leistungen prüfen. Dann aber darf auch

---

[1] Das zeigt die Arbeit von Kielholz: J. Böhme, ein pathographischer Beitrag zur Psychologie der Mystik (1919). Schon allein dies, daß Böhme die Sophia ausdrücklich nicht als schaffende oder gebärende Mutter im Weltprozeß versteht, sondern als die »Zier« und »Schönheit«, als die ordnende Kraft in der Gottheit, verbietet dem Historiker, sie als den weiblichen Teil in dem als coitus gedachten Schöpfungsprozeß anzusehen. So fällt die Konstruktion Kielholzs am entscheidenden Punkt. Gegen diese, ihn zum Psychopathen machende Sexualisierung Böhmes spricht dann doch auch, daß er nicht sich selbst, sondern Adam und Christus als doppelgeschlechtlich denkt, und daß das Ganze eine rein metaphysische Konstruktion ist. Man muß ihn überhaupt vorsichtig lesen. Aurora II, 54 handelt es sich nur um eine Darstellung des göttlichen Wirkens an dem Liebesspiel zweier Kreaturen, nicht um das Liebesspiel Gottes selbst mit der Welt. An Kielholz kann man übrigens, ebenso wie an der psychoanalytischen Zergliederung G. Kellers, die Modellwut der Psychoanalytiker sich veranschaulichen. – Auch die von H. Silberer, Probleme der Mystik und ihrer Symbole, 1914, S. 236ff., über Jane Leade gemachten Ausführungen haben mich nicht überzeugt, obwohl ich nicht leugnen will, daß gerade die Leade manches in das Pathologische Hinüberspielende in sich enthält.

Arnolds mystische Dichtung nicht nur als Ausdruck von Erlebnissen sondern auch als künstlerisches, durch die Form bedingtes Spielen beurteilt werden. Sodann ist die ja sogar, wie wir sahen, gelegentlich künstlich herbeigeführte Passivität des Mystikers nur der echte Ausdruck für die Grundtatsache aller wirklichen Religion, daß sich der Mensch dem Universum und dem Ewigen gegenüber nur passiv, empfangend, gewirkt und gestaltet fühlen kann, wie er umgekehrt in der Ethik aktiv selbst wirkend und gestaltend sich weiß. Im religiösen Erlebnis ist er Gefäß, das von Gott erfüllt sein will, und dies Gefühl ist so mächtig, daß es alle Sophiakonstruktionen und Mannesempfindungen vergessen läßt und immer wieder in weiblicher Passivität das religiöse Erlebnis darstellt. Wie Arnold einmal zusammenfassend singt:

»Kehre die zerstreuten Sinnen
Aus der Vielheit in das Ein,
Daß sie neuen Raum gewinnen
Nur von Dir erfüllt zu sein[1].«

Endlich aber wirkt sich der Urtrieb unseres Lebens, jener Drang nach dem Untergehen in der Einheit, wie in der mystischen Religion so in dem sexuellen Erlebnis aus; von hier liegt es in der Tat nah, das mystische Erlebnis in den Bildern des sexuellen Lebens, gerade in Gedichten, sich zu veranschaulichen oder auch im mystischen Erleben sich selbst in die sexuellen Empfindungen hineinzufühlen, wie man denn dereinst wirklich Gott im Begattungsakt nah zu kommen suchte. Man wird gewiß nicht alles Erotische in der Mystik als Gleichnis oder Symbol beurteilen dürfen. So einfach ist die Sache nicht. Die Grenzen sind flüssig; und nur ein ἀμύητος könnte sagen, wo in der Mystik das Gleichnis aufhört, und wo die Wirklichkeit beginnt. Ich halte es für wahrscheinlich, daß es mystische Erlebnisse gibt, in denen mystisches und erotisches Erleben sich vermengen, in denen das Mystische im Erotischen sich verdeutlicht und Gestalt gewinnt, und in denen Bild und Sache nicht mehr geschieden werden können. Aber eben deshalb ist es ein grobes Mißverständnis der Mystik, wenn man sie aus sexualpsychologischen Verdrängungs- und Sublimierungsprozessen ableiten will. Das sexuelle Erleben ist nicht vor dem mystischen sondern neben ihm; und weil hinter beiden die gleiche Mutter, die Sehnsucht alles Lebendigen nach der Einheit, steht, können beide aufeinander bezogen werden und ineinander übergehen[2].

[1] Arnold bei Ehmann Nr. 64 und 239.

[2] Ähnlich steht es mit dem Symbol des Gottessens bei Arnold. Hier ist das rein Formale, durch das Abendmahl und durch das Wort als Lebensspeise ganz nah gebracht und abgeschliffen, noch stärker als in der Verdeutlichung

So stark ich das Formale und Kunstmäßige, ja Gelehrte, in Arnolds Poesie veranschlage, so stark und noch stärker möchte ich schließlich doch das Erlebte in seiner Dichtung bewerten. Das gilt auch von der Hohenlieddichtung; sagt doch Arnold selbst, daß er die Richtigkeit der Auslegung der Braut als der Sophia erfahren habe; denn seine Seele war mit solchen Gedanken »überschwemmet und genosse in der That und wesentlichen Wahrheit dasjenige, was (sie) im äusserlichen Buchstaben der Schrifft, sonderlich in dem Hohenliede verheissen fand«[1]. Sodann hat Arnold gerade in den Liedern und Gedichten über das Hohelied sein persönliches religiöses Leben dargestellt, wie es namentlich das Lied: »Ich weiß nicht, wie mir ist« veranschaulicht[2]. Und selbst in den emblematischen Gedichten, die, an ein Gegebenes anknüpfend, sich von der Wirklichkeit loslösen und Empfindungen aus Gedanken und Gedanken aus Empfindungen erzeugen, klingen bei ihm wirkliche Erlebnisse nach.

Arnold ist der Dichter des inwendigen Lebens der Wiedergeborenen. Schließlich ist alles auf das große Erlebnis der Wiedergeburt bezogen; alles dient dazu, dies Erlebnis zu verdeutlichen und zu veranschaulichen. »Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis.« Arnold hat dabei eine neue Form nicht schaffen können, und vieles in seinen Gedichten ist insofern nicht genuin, sondern durch die traditionelle oder übernommene Form bedingt. Aber liegt es nicht überhaupt im Wesen des Reimes, daß er zur Entwicklung der Gedanken aus einem Gegebenen heraus zwingt? Der Reim ist doch nicht bloß der Ausdruck des gesteigerten Lebensgefühls; in ihm wirkt zugleich etwas Disziplinierendes, und Gedanken wie Empfindungen eigentümlich Vergeistigendes. Er hat nicht bloß formale Bedeutung, sondern er ist die Gegebenheit, die die Gedanken und Gefühle von der Wirklichkeit entfernt und sie aus sich selbst an dieser Gegebenheit entfaltet.

Lob- und Festgedichte hat Arnold nicht verfaßt, nur eines hat Dibelius' Spürsinn aufgedeckt[3]. Was er bringt, sind letztlich Konfessionen,

---

des Mystischen im Sexuellen. Dabei wird man auch hier Anwendungen des Einheitsstrebens erkennen dürfen. Daß die Eßvorstellung in das sexuelle Symbol übergehen kann, erwähnte ich schon. Aber ich glaube nicht, daß die Mutterbrust sondern der Genuß der Geliebten hinter dem Bild des Saugens steht. — Hoffentlich kommt kein Psychoanalytiker über Arnold. Die Ansatzpunkte wären ziemlich offen; aber ich will sie lieber nicht verraten.

[1] Vorrede § 25 zu den »Poetische(n) Lob- und Liebes-Sprüche(n), von der ewigen Weißheit« bei der Sophia.

[2] Ehmann Nr. 47, vgl. Nr. 29.

[3] Dibelius, a. a. O. S. 144ff.

auch wenn sie durch traditionelle Bilder und Farben übermalt sind. Scherer trifft in genialer Intuition das Richtige, wenn er sagt[1]: »Arnold hat eine merkwürdige Gewalt, uns eine Stimmung unmittelbar mitzuteilen und uns von vornherein in sein Gefühl hineinzureißen, aber selten weiß er uns ganz festzuhalten; er reicht an manchen Stellen so sehr über das Können der Zeit hinaus, daß wir von den gewöhnlichen kleinen Geschmacklosigkeiten und von jeder Unvollkommenheit des Ausdrucks um so schärfer verletzt werden.«

Ich kann diese Betrachtung der Dichtung Arnolds nicht abschließen, ohne die schönsten seiner Verse herzusetzen. Sie stammen aus seinen bekanntesten Liedern.

»So führst Du doch recht selig, Herr, die Deinen,
Ja selig, und doch meistens wunderlich!
Wie könntest Du es böse mit uns meinen,
Da Deine Treu nicht kann verleugnen sich?
Die Wege sind oft krumm, und doch gerad,
Darauf Du läßt die Kinder zu dir gehn;
Da pflegt es wunderseltsam auszusehn,
Doch triumphiert zuletzt dein hoher Rat.«

V. 3: »Was unsre Klugheit will zusammenfügen,
Das teilt dein Witz in Ost und Westen aus:
Was mancher unter Joch und Last will biegen,
Setzt Deine Hand frei an der Sterne Haus.
Die Welt zerreißt, und Du verknüpfst in Kraft,
Sie bricht, Du baust; sie baut, Du reißest ein;
Ihr Glanz muß Dir ein dunkler Schatten sein;
Dein Geist bei Toten Kraft und Leben schafft[2].«

Und dann: »O Durchbrecher aller Bande,
Der Du immer bei uns bist,
Bei dem Schaden, Spott und Schande
Lauter Lust und Himmel ist:
Übe ferner Dein Gerichte
Wider unsers Adams Sinn,
Bis uns Dein so treu Gesichte
Führet aus dem Kerker hin.«

Vers 8: »Herrscher herrsche, Sieger siege,
König, brauch Dein Regiment,
Führe Deines Reiches Kriege,
Mach der Sclaverei ein End'!«

Vers 11: »Liebe, zeuch uns in Dein Sterben,
Laß uns mit gekreuzigt sein,
Was Dein Reich nicht kann ererben;
Führ ins Paradies uns ein.

[1] W. Scherer, Geschichte der deutschen Literatur[8], 1899, S. 345 f.
[2] Arnold bei Ehmann Nr. 14.

Doch wohlan, Du wirst nicht säumen,
Wo wir nur nicht lässig sein,
Werden wir doch als wie träumen,
Wann die Freiheit bricht herein![1]«

Hier spricht der Dichter die tiefsten und schmerzlichen menschlichen Erfahrungen des Christen aus, der in dem schlichten und tapferen Gehorsam gegen Gott den Frieden auch gegen die eigene Frömmigkeit gefunden hat.

V

Eine Charakteristik des literarischen Wirkens Arnolds wird, denke ich, durch das ganze Buch gegeben werden. So reizvoll eine zusammenfassende Schilderung wäre, so verzichte ich doch aus Gründen der Raumersparnis darauf und begnüge mich hier mit einem Verzeichnis der Werke Arnolds[2].

A. Historische Schriften

1. Die Wittenberger Dissertationen[3]: de lotione manuum,
de locutione Angelorum,
de Hermunduris.

2. Clementis und Barnabae verdeutschte Sendschreiben (1695).

3. Erstes Martertum 1695.

4. Fratrum Sororumque appelatio inter Christianos maxime et alios quondam usitata tum et cognatio Christianorum spiritualis (1696). — Teile der Abhandlung sind unter dem Titel »Von den Bruder- und Schwesternamen der ersten Christen« (1693) als 3. Stück in der Thomasischen Geschichte der Weisheit und Torheit anonym abgedruckt. Später, schon in der 2. Ausgabe, bekam sie den Titel Historia cognationis spiritualis (1697).

5. Historia Christianorum ad metalla damnatorum (1697). (Auch als Anhang zu der fratrum sororumque appelatio (1696).) Ist zuerst 1693 in

---

[1] Ibid. Nr. 20; schön ist auch Nr. 19: »Der unbekannte Gott«, V. 1:
»Verborgenheit, wie ist Dein Meer so breit
Und wundertief! Ich kann es nicht ergründen.
Man weiß kein Maß noch Ziel noch End zu finden,
So lang man ist in der Vergänglichkeit, Verborgenheit.«

[2] Vgl. Dibelius, a. a. O. S. 256 ff. der den manchen Schriften Arnolds vorangestellten oder angehängten Schriftenverzeichnissen – K. u. K. H. in der Schaffhausener Ausgabe Teil I und in der Theologia exp. 1715 – folgt. Zuverlässig sind diese Kataloge nicht. Auch Dibelius und selbst Schröder schreiben Arnold Werke zu, die er nur herausgegeben hat. Deshalb wird dies Verzeichnis, in dem die Echtheit kurz klargestellt werden soll, nicht überflüssig sein. Für die Gedichte verweise ich auf die treffliche Vorrede Ehmanns.

[3] Vgl. Dibelius, a. a. O. S. 195 ff.

der Oktobernummer (III) der Historia sapientiae et stultitiae von M. G. A. A. M. erschienen.

6. Erste Liebe oder Wahre Abbildung der ersten Christen im Glauben und Leben (1696), (fünfmal aufgelegt, 3. Auflage Halle 1712; 5. Auflage Altona 1722; holl. Übersetzung Amsterdam 1700).

7. Gießener Antrittsvorlesung De corrupto historiarium studio[1].

8. Des heiligen Macarii Homilien, verdeutscht 1697; später erweitert als: »Ein Denckmahl des alten Christenthums, bestehend in des heil. Macarii und anderer hocherleuchteter Männer aus der alten Kirche höchsterbaulichen und außerlesenen Schriften« (1699). Später nochmals »mit den Reden des Herrn Christi vermehrt« (1702).

9. Kurzgefaßte Kirchen-Historie des alten und neuen Testaments. (1700). (Gedacht als Ergänzung der großen Kirchen- und Ketzerhistorie »vor studirende Liebhaber solcher Wissenschaft, am meisten aber vor die Jugend«. Hier zieht Arnold die Geschichte Israels im A. T. in die K.-G. herein, in den beiden letzten Jahrhunderten ist das Buch mehr ein »Sceleten« gegen die K. u. K. H.)

10. Tabula historico-chronologica universalis (fol.), (1698).

11. Das Leben der Altväter (1700); (Vorrede von A. H. Francke, Widmung an die Frauen von Sam Stryk und Joh. Sam Stryk; holl. Ausgabe 1702.)

12. Das Leben der Gläubigen oder Beschreibung solcher gottseligen Personen, welche in denen letzten 200 Jahren sonderlich bekannt worden (1701).

13. Historia et descriptio theologiae mysticae (1702).

14. Deutsche Ausgabe 1702; 2. Aufl. 1738.

15. Unparteiische K. u. K. H., über welche weiter unten.

16. Supplementa, illustrationes et emendationes zur Verbesserung der Kirchen-Historie (1703).

17. Historisch-theologische Betrachtungen merkwürdiger Wahrheiten (1709). (Eine Schutzschrift gegen die einzelnen von Arnolds Gegnern, namentlich von Cyprian und den Unschuldigen Nachrichten, erhobenen Vorwürfe und Einwendungen. Arnold verwendet hier von anderen gebrachtes Material, das er gesichtet, erweitert und in die gleiche »Schreibart« und Methode gebracht hat. Teil VI und VII erscheint nach Arnolds Tod.)

---

[1] Vgl. Dibelius a. a. O. S. 211ff. – Die Dissertation De Historia Georgii ducis stammt, wie Dibelius S. 106 nachgewiesen hat, von Joh. Haubold ab Einsiedel und ist nur unter Arnolds Präsidium verteidigt worden.

B. Praktisch-theologische Schriften, teils mit historischem Untergrund

1. Der richtigste Weg durch Christum zu Gott (1700), (drei zu seiner Rechtfertigung gehaltene Predigten).

2. Zeichen dieser Zeit bey dem Anfang der instehenden Trübsalen, erwogen von einem, der damit gute Absichten hat (1698); später, 1700, als Wahrnehmung jetziger Zeit gedruckt.

3. Erbauliche Sendschreiben der Alten (1700).

4. Von den Stufen der Christen (1698); auch als Anhang der Göttl. Liebesfunken[2] (1701), S. 251 ff.

5. Wahre Abbildung des inwendigen Christentums ... aus den Zeugnißen und Exempeln der gottseligen Alten zur Fortsetzung und Erläuterung der Ersten Christen (1709); spätere Ausgabe 1723. (Das Buch, ein Parallelunternehmen zu Arnds Büchern vom wahren Christentum, ist die beste Quelle für Arnolds dogmatische Anschauungen.)

6. Die Verklärung Jesu Christi in der Seele. Epistel-Postille (1704); 2. Ausgabe 1708.

7. Evangelische Botschaft der Herrlichkeit Gottes. Evangelien-Postille (1706).

8. Evangelische Reden über die Sonn- und Festtags-Evangelien zu einer bequemen Hauß- und Reise-Postill herausgegeben, mit einer Vorrede de methodo heroica oder von der freien und einfältigen Predigt-Art (1709).

9. Epistolische Reden oder kleine Postill über die Episteln nebst zwei vor der Preuß. Königin gehaltenen Predigten (1711).

10. Wahres Christenthum des Alten Testaments (1707). (Predigten über die Genesis; mit einem Anhang: »Etliche Predigten von besondern Materien« und einem 2. Anhang: »Fortgesetzte Gottesgelahrte Rathschläge und Antworten über denen wichtigsten Stücken und Zuständen eines göttlichen Wandels«.)

11. Geistliche Gestalt eines evangelischen Lehrers, nach dem Sinn und Exempel der Alten ans Licht gestellt (1704). (2. Ausgabe 1713 in 2 Teilen; 3. Ausgabe 1723.)

12. Die Abwege oder Irrungen und Versuchungen gutwilliger und frommer Menschen, aus Beystimmung des gottseligen Altertums angemercket[1] (1708). (Hier spricht sich Arnolds Rückentwicklung zum Pietismus am deutlichsten aus; mit einem Anhang: »Nochmahlige Er-

[1] Ist es Zufall, daß gerade diese Schrift im Katalog der Arnoldschen Werke in der Schaffhausener Ausgabe der K. u. K. H. fehlt?

innerungen wegen einiger Puncten der Kirchen-Historie«.) 2. Ausgabe 1736.

13. Theologia experimentalis das ist Geistliche Erfahrungs-Lehre ... nach Anleitung derer Sonn- und Festtäglichen, wie auch Buß-, und anderer Texte ehemals der Gemeinde zu Perleberg vorgetragen, nun aber auff Verlangen mit allerhand Anmerckungen wie auch Beystimmung alter und neuer Lehrer erläutert und zu gemeinem Gebrauch dargelegt (1715). (Eine dogmatisch geordnete und für Arnolds spätere pietistische Anschauungen wertvolle Predigtsammlung; ediert von der Witwe.)

14. Die verursachte und gemäßigte Wasserfluth nebst historischem Bericht von den Zeichen solcher Fluthen und großer Kälte (1709).

15. Der wohleingerichtete Schulbau (1711)[1]. (Schulreform im Sinn Franckes.)

16. Neuer Kern wahrer Geistesgebete, aus lauter Alten genommen (1703). (Anhang: Ein neuer Kern geistlicher lieblicher Lieder.)

17. Paradiesischer Lustgarten (1709); 2. Ausgabe 1712.

18. Evangelischer Herzenswecker (1709ff.). (Eine Sammlung von acht zuerst einzeln erschienenen praktischen Traktaten, mit einem poetischen Anhang[2].)

C. Persönliche Schriften und Gedichte

1. Offenhertzige Bekäntniß von Ablegung seiner Profession (1698).

2. Erklärung vom gemeinen Secten-Wesen, Kirchen- und Abendmahlgehen (1700). (Gegen Cyprian.)

3. Fernere Erläuterung des Sinnes vom Kirchen- und Abendmahlgehen (in einer Rede-Antwort auf die unter dem Namen eines gantzen Ministerii von etlichen Quedlinburger Predigern vorgebrachte unerfindliche Auflagen, zusamt einer freundlichen Duplica an den Herrn Hofrath Pfanner (1701).

4. Endliche Vorstellung seiner Lehre und Bekäntniß (1701). (Gegen Veiel und Corvin.)

5. Das eheliche und unverehelichte Leben der ersten Christen (1702). (Nach seiner Verehelichung gegen Gichtel.)

6. Das Geheimniß der göttlichen Sophia (1700).

7. Göttliche Liebes-Funcken aus dem großen Feuer der Liebe Gottes in Jesu Christo entsprungen (1698); 2. Ausgabe 1701; 3. Ausgabe 1724.

---

[1] Als Verfasser wird wohl versehentlich A. Arnold, Pastor und Inspektor, angegeben. Ort ist Perleberg. – Dibelius und der Katalog in der theol. exp. geben 1710 als Jahr an. Das mir vorliegende Exemplar stammt von 1711.

[2] Vgl. Dibelius, a. a. O. S. 259 u. 180 ff.

8. Anderer Teil der Göttlichen Liebes-Funcken (1701).

9. Neue göttliche Liebesfunken und ausbrechende Liebes-Flammen, in fortgesetzten Beschreibungen der großen Liebe Gottes in Christo Jesu (1700).

10. Poetische Lob- und Liebes-Sprüche von der ewigen Weisheit nach Anleitung des Hohenliedes Salomonis neben dessen neuer Übersetzung nach Beystimmung der Alten (1700). (Anhang zur Sophia.)

D. Vorreden und Ausgaben[1]

1. Vorrede zu den »Reisen des Apostels Petri« (1702); spätere Ausgabe unter verändertem Titel: »Historia von der Lehre, Leben und Thaten derer beyden Apostel und Jünger Christi Petri und Pauli« (1708). (Es handelt sich um eine Übersetzung der Clementinischen Recognitionen, zu der Arnold aber nur die Vorrede geschrieben hat.)

2. Vorrede zu Joh. Ruysbroechs Schriften (1701), (»vormahls von dem P. F. Laurentio Surio, einem Carthäuser zu Cölln, auß dem Holländischen ins Lateinische, nun aber zum gemeinen Nutz alles ins Teutsche übersetzt von G. J. C.[2] und mit einer Vorrede herausgegeben von G. Arnold«).

3. Vorrede zu Joh. Angeli Cherubinischer Wandersmann (1701); 2. Ausgabe 1713.

4. Vorrede zur Deutschen Übersetzung des von dem Maler und Mystiker Joh. Luyken verfaßten Traktats: Jesus und die Seele (1701).

5. Vorrede zu der deutschen Übersetzung der Sendschreiben des Kardinal Petrucci (1702).

6. Vorrede zu der Verdeutschung der confessiones amantis oder der h. Liebes-Bekenntnisse der Jungfrau More (1702).

7. Vorrede etc. zur deutschen Ausgabe des geistlichen Wegweisers von Michael v. Molinos (1699); 3. Ausgabe 1712.

8. Vorrede zu der »Weisheit Gartengewächs« (1703). (Anhang zu den consilia et responsa.)

9. Vorrede zu der deutschen Ausgabe der geistreichen Schriften der Frau v. Guyon (moyen court de faivre oraison und les torrens), (1701); 2. Ausgabe 1707.

10. Vorrede über Thomae v. Kempis geistreiche Schriften (1712).

11. Vorrede vom Verlangen nach den Strafen der Gottlosen zu Hohburgs deutschem Krieg (1710).

---

[1] Fast stets hat Arnold zu den unter seinem Namen gehenden Ausgaben nur die Vorrede geschrieben.

[2] Sollte hier Gichtel einmal etwas Nützliches unternommen haben?

12. Vorrede von geistreichen Predigten über M. Schröders Erinnerungen an seine Gemeinde (1707).

13. Vorrede zu Petri Allixii Aussprüchen der alten jüdischen Kirchen von der h. Dreieinigkeit wider die Unitarios (1709).

14. Vorrede von der falschen Demuth über Alberti Dranckmeisters Tractat von der innerlichen geistlichen Hoffart (1712).

15. Vorrede vom Ernst im Christenthum zu J. C. Schades 4 Tractätlein (1710).

16. Vorrede über Joh. Casp. Schades Glaubens-Krafft und andere Schrifften (1714).

17. Vorrede zu Luthers Kirchenpostill (1710)[1].

18. Das Buch der Weisheit und Sirachs übersetzt und erläutert (1705).

19. Der Psalter Davids nach Luthers erster Übersetzung (posthum).

20. Lutheri Katechismus mit Sprüchen für die liebe Jugend erläutert (1712).

21. Vorrede zur 1696 erschienenen deutschen Übersetzung des Traktats von Sebastian Castellio de Calumnia (nach K. u. K. H. II, 16, 22, 31, S. 914; die Vorrede ist abgedruckt in der Schaffhausener Ausgabe im Anhang zu II, 16, 22, 31, Nr. 99, S. 1556).

22. Consilia und responsa theologica oder Gottesgelehrte Rathschläge und Antworten (1705). (Die Schrift ist nicht von Arnold, wie der Vorbericht §§ 1, 2, 3 klar ausspricht. Arnold hat die »penetrante(n) und gewaltige(n) Zeugnisse«, wie sie ihm außer der Schrift bei andern Mystikern »noch nie fast vor Augen« gekommen sind, kopieren lassen und hat sie geordnet. Denn vieles davon »war zerrissen, verbrannt oder sonst verlohren«, weil der fromme theologische Verfasser an keine Veröffentlichung gedacht hatte (ib. § 20). Auch die als Teil III erscheinenden 100 Sendschreiben »von denen wichtigsten Puncten im christlichen Leben« sind nicht von Arnold. So verlockend ihre Zuweisung an Arnold, etwa im Hinblick auf so persönliche Stellen wie auf S. 567, 600, 691, 632, wäre, so verbietet sie sich doch; einmal, weil die Sendschreiben einfach und ohne jede Abgrenzung als III. Teil des ausdrücklich als nicht von Arnold verfaßten und so bezeichneten Buches erscheinen; sodann weil in der Vorrede zu der ebenfalls nicht von Arnold herrührenden und den consilia angebundenen Sammlung von Sinnsprüchen und Liedern: »Der Weisheit Garten-Gewächs« erklärt wird, daß diese ihm »wie das Vorige von Freundes-Hand zugekommen« ist; endlich, weil der Stil der Sendschreiben derjenige der

[1] War nicht in meinen Händen, ist aber gesichert durch Arnolds Zeugnis in der Vorrede § 8 zur Geistlichen Gestalt ², 1713.

consilia und nicht derjenige Arnolds ist, wie auch die Anklänge an J. Böhme (S. 588, 590, 675) stärker als sonst bei Arnold sind.)

23. Erbauliche theosophische Send-Schreiben eines in Gott getreuen Mitgliedes aus der Gemeinschaft Jesu Christi . . ., ehemals an seine vertrauten Freunde geschrieben, und nun zum gemeinen Nutz in Druck gegeben von einem Unpartheyischen. Heliopolis (1700). (Es handelt sich um Gichtels Briefe, die Arnold nach dessen Bekundung, aber gegen sein eigenes anonyme Schriften ableugnendes Zeugnis, ohne Gichtels Wissen ediert haben muß. Theos. pract.[3] 1722 V, 3639[1].)

Noch ein Wort ist über die Ausgaben der Kirchen- und Ketzerhistorie zu sagen[2]. Die erste Ausgabe des Friedrich III. von Brandenburg gewidmeten Werkes ist in Frankfurt a. M. erschienen; in zwei Teilen, und zwar Teil I und II (1699), Teil III und IV (1700). Dazu kommen die in einem Band vereinigten, 1703 herausgegebenen »Supplementa, Illustrationes und Emendationes zur Verbesserung der Kirchen-Historie«. Sehr bald schon, 1701, wurde die K. u. K. H., ebenso wie die Erste Liebe und Das Leben der Altväter, ins Holländische übersetzt. Die Übersetzung stammt aus dem Gichtelschen Kreis von einem Holländer, dessen Name mit M. beginnt, und der auch die andern Arnoldschen Bücher übersetzt hat[3].

Sehr verbreitet ist die Frankfurter Ausgabe von 1729, die man auch heute noch meistens antrifft. Zwei Quartbände stark, bringt sie die Supplementa als Anhang des zweiten Bandes. Das Buch ist sehr verbreitet gewesen; klagt doch noch Cyprian in der Vorrede zu der 1745 gedruckten »Nothwendige(n) Vertheidigung der evang. Kirche wider die Arnoldische Ketzerhistorie« Georg Groschs[4]: »Arnold ist tod, aber sein Buch ist gar nicht tod . . . Die ersten Christen verbrannten die schädlichen Bücher öffentlich; anitzo drucket man sie von neuem, schmücket sie mit Kupfferstichen, und wiederhohlet ihre Auflagen, so offt es der Geschmack unserer unglaubigen Zeiten und

---

[1] Die Schriften Arnolds habe ich zum Teil aus der Fürstlich Stolbergschen Bibliothek in Wernigerode mit bekannter Liebenswürdigkeit zugesandt bekommen; zum Teil habe ich sie auf der Univ.- und Staatsbibliothek Greifswald, der Univ.- und Staatsbibliothek Breslau und der in dieser Beziehung sehr reichhaltigen Stadtbibliothek Breslau eingesehen.

[2] Vgl. Chr. Sepp, Geschiedkundige Nasporingen (1872), S. 22 ff.; Dibelius, a. a. O. S. 240 f.

[3] Gichtel, theosophia practica III, 2195.

[4] Vorrede S. XXVII. – Dazu die von Sepp, a. a. O. S. 36, mitgeteilte Note: »Arnolds Buch hat seinem ersten Verleger steinerne Häuser gebauet; wir zweifeln

der Geldgeitz der Verleger erfordern, welche mehrentheils solche Waare aus Gewinnsucht bis an Himmel erheben.«

Die dritte berühmte Ausgabe des Werkes ist die im Verlag von Emanuel und Benedikt Hurter in Schaffhausen 1740ff. in drei starken Foliobänden erschienene[1]. Die Herausgeber nennen sich nicht, aber es fällt auf, daß in der Vorrede zum zweiten Band Arnold kühler als in der zum ersten Band behandelt wird. Die Nachforschungen Sepps haben über die Herausgeber Licht verbreitet. Den ersten Band hat der separatistische Licentiat Cramer in Offenbach bearbeitet, der sich dabei der Hilfe Edelmanns bedienen wollte, die dieser aber nicht gewährt hat. Edelmann hält es bei dem Kindertreiben, in dem Cramer lebte, für »ein rechtes Wunder, daß der erste Teil von der Schafhäuser Auflage der Arnoldschen Ketzer-Historie (welche eigentlich seine Arbeit ist) noch die geringste Ordnung zeiget«[2]. Das in der Vorrede zum ersten Band gegebene Versprechen Cramers, seine Arbeit fortzusetzen, ist aber nicht zur Ausführung gekommen. Die Gründe kennen wir nicht, wie wir überhaupt über die Person und Schicksale Cramers nicht unterrichtet sind. Vielmehr ist der Bearbeiter und Herausgeber des zweiten und dritten Bandes der Schaffhauser Ausgabe der Tübinger Professor und spätere Kanzler Cotta[3], der aber diese seine Arbeit stets geheim gehalten hat, wie denn auch die Neuausgabe selbst in den wissenschaftlichen Journalen nach Möglichkeit nicht erwähnt worden ist[4]. Cramer hat

---

aber, ob die jetzigen eine mäßige Hütte von dem Vortheil aufführen können, den sie dadurch erhalten. Die berühmte Ketzerhistorie ist aus der Nachfrage gekommen und, nachdem man sie recht kennet, ein Ladenhüter worden.«

[1] Voranzeige des II. und III. Bandes in der Göttinger Zeitung von Gelehrten Sachen vom 27. III. 1741 und 13. XII. 1742, abgedruckt bei Sepp, a. a. O. S. 32 f. — Der Schaffhausensche Verlag hat vielleicht auch sonst separatistische Sachen gebracht. Ich entnehme das einer Notiz in Edelmanns Selbstbiographie, ed. Klose 1849, wo ein 1729 in Schaffhausen verlegtes separatistisches »Psalterspiel« erwähnt wird (S. 255).

[2] Edelmanns Selbstbiographie, ed. Klose 1849, S. 306 f., § 171; vgl. S. 239, § 72. — Edelmann selbst sagt, wenn er die K. u. K. H. schon als Student in Jena gelesen hätte, so hätte es »tolle Händel« gegeben, und er wäre vom Studium der Theologie abgebracht worden (S. 32).

[3] Sepp, a. a. O. S. 33 f.

[4] Sepp vermutet, daß die Gebrüder Hurter sich zuerst an den Tübinger Kirchenhistoriker Weismann gewandt haben (S. 41), und er weist auf eine interessante Notiz im Journal littéraire d'Allemagne, de Suisse et du Nord (1743, II 2, S. 445) hin (S. 33), wo es heißt: »M le Professeur Cotta travaille à une continuation de l'histoire ecclésiastique d'Arnold, dont il vient de paroître une nouvelle édition en 3 vol. in Folio, chez les frères Hurter à Schaffhausen.« Cottas Urteil über Arnold bei Sepp, S. 44 f.

außer den üblichen Verbesserungen von Druckfehlern etc. die Emendationes Arnolds aus dem IV. Teil der K. u. K. H. und aus den Supplementa in das erste und zweite Buch, soweit er es bearbeitet hat, selbst eingefügt. Seine Zusätze sind wesentlich aus Arnolds sonstigen Schriften oder aus Chr. A. Saligs Historie der Augsburger Confession genommen. Cotta hat besser gearbeitet. Er hat einmal den Wirrwarr Cramers nicht wiederholt sondern es für nützlich gehalten, »die in dem Vierten Theile befindliche Documenten, Zeugnisse und Geschichte, in soferne solche zu dem gegenwärtigen Band gehören, in eben derjenigen Ordnung, wie sie vorhin waren, zu lassen, und des Seel. Verfassers eigene Arbeit durch Einschaltung neuer Artickel nicht zu unterbrechen, vielmehr diese letztern in den Anhang zu verspahren«. Sodann hat er in seinen Zusätzen tiefere und gründlichere Arbeit geleistet als Cramer, wie II, 1068ff. ausweist. Endlich hat er in den dritten Band einen erheblichen Teil der Gegenschriften und der Verteidigungsschriften Arnolds und seiner Freunde aufgenommen. Allerdings erschöpft er das Material keineswegs, und es sind lediglich Raumgründe, die mich von einer Aufzählung der Gegenschriften abhalten. Gelegentlich habe ich in dem den Gang der Kirche nach Arnold darstellenden zweiten Kapitel auf von Cotta nicht gebrachte Gegenschriften hingewiesen. Auch das Gesamtregister am Ende des dritten Bandes ist alles andere als zuverlässig.

Die Schaffhausener Ausgabe der K. u. K. H. gilt für die beste, und auch ich habe nach ihr, da sie in meinem Besitz ist, gearbeitet und zitiert. Nachträglich muß ich das fast bedauern. Einmal, weil die Frankfurter Ausgabe von 1729, die sich eng an die Erstausgabe anschließt, viel häufiger ist und die Zitate so jedem Leser leichter zugänglich sind. Sodann, weil die von Cramer eingeführte Ordnung die ursprüngliche Gliederung des Werkes zerreißt und das Auffinden der zitierten Stellen erst recht erschwert. So sind es recht erhebliche Bedenken, die sich nach dem praktischen Gebrauch gegen die Schaffhausener Edition ergeben. Ihren Vorzug macht die in den dritten Band hineingearbeitete polemische und apologetische Literatur aus.

Kapitel 2

Der Gang der Kirche in der Kirchen- und Ketzerhistorie

I

Die Geschichte der Kirche beginnt mit Jesus Christus. Damit entfernt sich Arnold von dem weitverbreiteten Brauch, auch die Geschichte des Alten Testaments in die Kirchengeschichte hereinzuziehen[1]. Trotzdem wird man dahinter keine besondere prinzipielle Anschauung sehen dürfen. In der »kurtzgefaßte(n) Kirchenhistorie des Alten und Neuen Testaments[2]«, die nach Arnolds eigenen Worten die Kirchen- und Ketzerhistorie ergänzt und selbst von ihr ergänzt wird, wird die in sieben Epochen gegliederte Geschichte Israels erzählt und in eine, wenn auch primitive Geschichte der antiken Welt erweitert. Auch die Geschichte Israels wird dabei, entsprechend der Anschauungsweise der meisten Kirchenhistoriker, im Schema des Verfalls erfaßt und als eine durch den Abfall des Volkes immer stärker werdende Depravation verstanden[3].

Wenn man sich die in diesem Grundriß hervortretende Kenntnis, z. B. der einzelnen Sekten des Judentums[4], vergegenwärtigt, so erscheint die groblinige, auf knapp zwei Seiten beschränkte Darstellung der Zeit der »Vorbereitung« auf Christus in dem großen Werk als um so merkwürdiger[5]. Dabei ist es von großem Interesse, daß die vorchristliche Zeit mit denselben Farben und in denselben Gegensätzen dargestellt wird wie die nach Christus. Die Priester haben der Religion Kraft

[1] Das ist einer der Punkte, an dem der Tadel des Christian Thomasius an Arnold einsetzt. Vgl. Höchstnöthige Cautelen zur Erlernung der Kirchen-Rechts-Gelehrtheit, Halle 1728, 6, 7 ff., § 42 f.; S. 59, § 60; S. 171, § 6, Anm. p.

[2] Leipzig 1700.

[3] Wie selbstverständlich tritt das hervor in der »theologia experimentalis, das ist geistliche Erfahrungslehre«. (1715) I, S. 594.

[4] S. 65 ff.

[5] Kirchen- und Ketzerhistorie I (Vorbereitung), S. 23 ff. – Ich benutze die dreibändige 1740 in Schaffhausen erschienene Ausgabe und kürze Kirchen- u. Ketzerhistorie ab in K. u. K. H.

und Leben entzogen und sie zu einem Glauben an »Meinungen« gemacht, und den wahren Gottesdienst in einen »selbst erdichteten« depraviert. Die Schuld liegt bei Juden und Griechen an den »Pfaffen«, die das wie das »tumme Vieh« lebende Volk ausnützten und betrogen[1]. Der Hochmut der Juden, der die psychologische Grundlage ihres Festhaltens an den Ceremonien ist, hat die Wahrheit ihrer Religion unfruchtbar gemacht, indem er sie von der Welt abgesperrt hat[2]. Auch die heidnischen Philosophen und Dichter kommen im wesentlichen nicht besser weg; eine gewisse Gotteserkenntnis billigt Arnold nur denen zu, die »sich in Büchern, auf Reisen und sonsten in der Welt umsahen«, obwohl auch sie zur »wahre(n) Gemüts-Ruhe und Glückseligkeit« nicht vorgedrungen sind[3].

Erst der begreift diese Zeit ganz, der sich daran erinnert, daß in keiner Periode der Geschichte mehr Teufelserscheinungen vorkommen als in dieser. Diese Zeit ist vom Teufel, das ist ihr Geheimnis.

Im absoluten Gegensatz zu seiner Zeit steht Jesus Christus. Paradox ist seine Erscheinung, gegen die Ordnung der Welt und gegen die menschliche Vernunft. Außerhalb der damaligen Ordnungen und Ämter haben Jesus und die Apostel gewirkt[4]. Sie waren arm, einsam, ungelehrt. All das hat den pädagogischen Zweck, auch die Vernunft auf das Außergewöhnliche der Gestalt Christi hinzuweisen[5]. Contra rationem ist die Erscheinung Christi auch insofern, als er von den Juden, die die Verheißung hatten, verworfen und von den Heiden aufgenommen wurde[6]. Nicht die menschliche Vernunft verwirklicht sich somit in der Geschichte sondern die supranaturale Weissagung. Das Wunder ist das Wesen der Geschichte.

Die Lehre Christi und seiner Apostel ist die Urreligion, die von Adam an bestehende und von Gott selbst in die Herzen seiner Frommen gegebene mystische Theologie[7], die nicht erlernt sondern empfunden

---

[1] »Das gemeine Volck war ... in allen nur ersinnlichen Greueln ersoffen.« I, S. 24, § 8.

[2] I, S. 23, § 5. — [3] I, S. 23, § 6.

[4] Offenhertzige Bekäntniß, welche bey unlängst geschehener Verlassung eines Akademischen Amtes abgeleget worden. 1698, § 60.

[5] »Zu einer so bedencklichen Zeit wurde nun Christus Jesus bekannt, der auch die Vernunfft sehen konte, daß es eine Haupt-Veränderung nach allen Dingen in der Welt geben mußte.« I, S. 24, § 9.

[6] In der »kurtzgefaßten K. H. A. u. N. T.« werden die Quellen des Lebens Jesu harmonisiert. Außerchristliche Äußerungen, die bekannt sind, werden unkritisch wiedergegeben.

[7] Historie und Beschreibung der myst. Theologie [2] 1738, S. 202.

und erfahren werden muß. Es ist die »Weisheit«, die bei allen Zeugen der Wahrheit in allen Konfessionen durch die Jahrhunderte hindurch aufleuchtet, die die Frömmigkeit der Patriarchen und Heroen des alten Bundes ausmacht, die vorhanden ist, noch bevor es eine »Schrift« gibt[1], und die das Herz des Neuen Testaments ist.

Aber — und hier zeigt sich bereits die für den ganzen Mann charakteristische Verschlingung von mystischer Paradoxie und rationaler Weltbetrachtung — das Christentum hat einen »Zweck«, der nach dreierlei Seiten sich auswirkt[2]. Einmal sollte das Christentum — das erwähnt Arnold an erster Stelle — das äußere und zeremonielle Wesen aus dem Gottesdienst hinwegfegen; dann soll das soziale Leben durch den richtigen »Gebrauch der zeitlichen Dinge« geordnet werden; endlich will das Christentum das cor inquietum des einzelnen ruhig machen und ihn von den »unordentlichen Bewegungen« befreien.

In dieser Darstellung ist zweierlei von grundlegender Bedeutung. Einmal: Der Gegensatz, der den Verlauf der Kirchengeschichte beherrscht, der zwischen äußerer Scheinfrömmigkeit und innerlicher Herzensreligion besteht, ist schon vor Beginn des Christentums vorhanden gewesen; er erscheint wie ein der Menschheit, weil der menschlichen Seele absolut einwohnendes Prinzip. Sodann: Auch die Gestalt Jesu Christi tritt unter diesen Gegensatz und bekommt schließlich die gleichen Farben, die Arnold seinen Lieblingen, den Stillen, Verkannten, Verketzerten gibt[3].

Methodisch hat Arnold das nicht durchgedacht; aber wir stoßen hier auf den Kern seiner Auffassung von der Geschichte: Nicht menschliche Institutionen und Ereignisse sind das Entscheidende in der Geschichte; den Ausschlag gibt die menschliche Seele. Es ist der alte, von der Mystik aller Schattierungen immer wieder ausgesprochene Gedanke, daß der Mensch der Mikrokosmos ist, der dieser Geschichtsanschauung zugrunde liegt.

Dazu kommt noch ein Drittes. Das Bild, das am Anfang der Geschichte des Christentums steht, wiederholt sich durch die Jahrhunderte. Von der Selbstsucht der Priester, von dem Gezänk der Wissenschaft, von dem Scheinwesen der Kirche und von der Unmoral der großen Masse hebt sich die Gestalt ab, die von der Wahrheit zeugt, und wird eben deshalb von der Majorität und von den Machthabern verfolgt.

[1] Kurtzgefaßte K. H. des A. u. N. T., S. 15.

[2] Vgl. auch »Erste Liebe«, I, 16, 1.

[3] Vgl. Allgemeine Anmerkungen von den Ketzergeschichten, Punkt 1, §§ 31 u. 32, S. 3.

Das Verfolgtwerden ist somit ein Kennzeichen der Wahrheit. Wie Christus verfolgt wurde, so müssen — auch das ist ein in der Mystik häufiger Gedanke — mit innerer Notwendigkeit seine Jünger verfolgt werden. Die Verfolgten sind die Gerechten, die Zeugen der Wahrheit. So leben die Jünger Jesu sein Leben nach. Das ist ganz wörtlich zu verstehen. Das ist ihre »Praxis«, ihre »Erfahrung«, ihr »Kreuz«[1]. So haftet ein herber, ja pessimistischer Zug der Arnoldschen Geschichtsauffassung an. Der Gegensatz ist ihr tiefstes Gesetz; das Leiden ist ihr Geheimnis.

Von hier aus tritt die Offenbarung zurück in einen weiteren und umfassenderen Zusammenhang, in dem sie Glied oder Erscheinungsform ist. Auch in ihr vollzieht sich der universale Gegensatz, der zwischen der Gott tragenden Seele und der Welt besteht[2].

Wie kommt es nun zur Ausbreitung der christlichen Religion? In Beantwortung dieser Frage greift Arnold die alte Paradoxie Tertullians auf und führt sie durch. Widerstand und Kampf haben das Christentum ausgebreitet[3]. Denn einmal wurde es gerade so bekannt; dann aber blieb es gerade im Läuterungsfeuer rein und stark. Freilich das Motiv dieser Idee liegt noch tiefer. Gott selbst macht die Geschichte des Christentums, anders als die Menschen und außerhalb ihrer Ordnungen und Stände. Es ist die Empfindung von dem souveränen und unhemmbaren Wirken des Geistes, die hinter diesen Gedankenreihen steht.

Daraus ergibt sich ein — trotz aller sonstigen Lutherischen Ergebung — fast revolutionärer Zug. Weltliche Macht, Fürsten und Große haben dem Christentum, das eben prinzipiell etwas anderes ist als die Welt, nie genützt[4] und seine Reinheit stets verdunkelt.

Derselbe Spiritualismus bringt ein soziales Moment in die Gesamtauffassung herein: die Armen und Geringen sind Träger der christlichen Religion gewesen. Arnold — auch hier wie Mystik und Spiritualismus überhaupt — hat sich immer wieder daran gefreut, daß die

---

[1] Vgl. z. B. die Vorrede zu den von G. Arnold herausgegebenen Briefen Petruccis (Halle 1705), B 2 v und B 5 r.

[2] »Nach der Natur« wurden die frommen Heiden (Sokrates und Seneka) von den Bösen verfolgt, und die Bösen (Epikur und Sardanapal) lebten in Frieden. Erste Liebe 4, 7, 16.

[3] I, 1, 1, 3, S. 25.

[4] »Hätten die Regenten alsbald zugegriffen und sich zum Christenthum bekant, so hätte der gemeine Hauffe entweder dazu stille schweigen oder gar wider willen sich gleichförmig bezeigen müssen. Und sodann würde es eben ergangen seyn, wie wir unten bey Constantini M. Zeiten ersehen werden.« I, 1, 1, 6, S. 25; vgl. I, 1, 2, 4, S. 29 und Offenh. Bek. § 60.

Apostel »schlechte und unansehnliche Personen« und die Bekenner der neuen Religion »gemeiniglich nur geringe Leute« waren[1]. Hier sind keine »Vernunfftschlüsse und hochmüthige Einbildungen«; deshalb ist hier Platz für das Wirken des Geistes. Gott hält sich zu den Niedrigen, weil er das liebt, was die Welt verachtet, und weil seine Ehre im Schwachen am hellsten offenbar wird[2].

Das erste Jahrhundert selbst ist noch fleckenlos. Es ist das Ideal, und die Gegenschrift gegen Cave, die »Erste Liebe«, ist eine Quelle auch für die Dogmatik Arnolds. Dort findet er sein Christentum wieder, Erleuchtung, Seelengrund und Geist. Er ist damit der Wahrheit näher gekommen als die Magdeburger Zenturien mit ihrer Dastellung des Urchristentums; aber die geschichtliche Wirklichkeit erreicht das Idealbild nicht.

Der Ton wird auf die völlige innere Freiheit, auf das Fehlen jeden Gewissenszwangs im ersten Jahrhundert gelegt. Zweierlei charakterisiert dabei den Gottesdienst; einmal die dem Naturrecht entnommene Maxime, daß der Gottesdienst nach den Bedürfnissen dessen, der ihn hält, eingerichtet sein muß, und dann der Gedanke des moralischen Zieles: »Alles muste zur Besserung geschehen[3]«. Die Zeremonien wechseln, da sie ja nur Mittel zum Zweck, nicht Selbstzweck sind. »Conventikel« nennt Arnold die gottesdienstlichen Versammlungen der ersten Christen. Alles »Kirchliche« und Klerikale fehlt. Schlichte Häuser oder »eine geraume Stube« genügten für den Gottesdienst; erst mit dem Verfall setzt der Kirchenbau ein. Es gab keinen gesetzlichen Sonntag; »hie und da in Freyheit« wurde die Auferstehung gefeiert. Aber es war keine Rede von Beichte, priesterlicher Eheschließung oder priesterlichem Begräbnis. Niemand machte dem Christenvolk das allgemeine geistliche Priestertum streitig[4]. »Sie hatten den Cörper: Christum selbst, was solte ihnen doch noch der Schatten?[5]«

---

[1] I, 1, 1, 5, S. 25 u. I, 1, 4, 13, S. 43; vgl. auch Erste Liebe 2, 5, 5 u. 7. – Daß Arnold auf praktische soziale Hilfeleistung Wert legt, sieht man auch daraus, daß Buch 3, cap. 10 in der Ersten Liebe »von der Verpflegung der Armen unter den ersten Christen« handelt, cap. 12 »von der ersten Christen Gastfreyheit«.

[2] Vgl. I, 1, 1, 7, S. 26 »so gar pfleget Gott die Vernunfft in ihrer Thorheit zu beschämen«.

[3] I, 1, 2, 5, S. 29; vgl. Erste Liebe 2, 1, 1 ff., wo Arnold auch mit dem natürlichen Gottesdienst beginnt.

[4] Nichts geschah in der Kirche »ohne des Volcks Gutachten«. Erste Liebe 2, 5, 19 u. 2, 10, 7. Derselbe Spiritualismus führt zur Betonung der Rolle der Frau in der ersten Kirche. Erste Liebe 2, 6, 8 u. 2, 13, 8.

[5] I, 1, 2, 7, S. 30.

Die Taufe wurde an Erwachsenen vollzogen; von der Kindertaufe, vom Exorzismus und von den Paten schweigt die Apostelgeschichte. Das Abendmahl wurde ohne »Abgötterey« und ohne »Aberglauben« gehalten. Sünder entweihen es jetzt und im zweiten Jahrhundert nicht mit ihrer Teilnahme. Jeder Zwang, jede Bindung an eine bestimmte Zeit fehlen. Schließlich ist auch das Abendmahl nur ein »äußerliches Hülffsmittel«; denn in denen, die Christus in sich haben, hört das äußere Abendmahl auf, »und gienge hingegen die Hochzeit des Lammes in ihnen .... an[1].« Das Gedächtnis des Herrn — das betont Arnold öfter — und die Verkündigung seines Todes, das war der Zweck des Abendmahls[2].

Die gleiche Freiheit des Geistes zeigt sich auch auf dem Gebiet des Gedankens. Das Urchristentum ist prinzipiell unsystematisch gewesen. Jedes System bedeutet eine Einengung des Geistes und des Glaubens[3]. Jetzt und im zweiten Jahrhundert hielt man sich von den Schulausdrücken für die Trinität fern[4]. Die Bücher der Apostel sind Gelegenheitsschriften; daneben hat sich — das hat Arnold gesehen, zum Ärger Cyprians, der ihm deshalb katholische Neigungen vorwirft — eine mündliche Tradition erhalten[5]; ein Beweis dafür, daß die Apostel ihre Lehre eben nicht schriftlich niedergelegt haben; zugleich ein Argument gegen die einseitige Autorität der Schrift.

In seiner Weise hat Arnold hier Ergebnisse späterer Forschung vorweggenommen. Er hat eine starke Empfindung für den »Enthusiasmus« des Urchristentums. Den Kanon oder gar »eine symbolische Formel oder Confession von dem äusserlichen Begriff und Verstand des Glaubens« hat es damals noch nicht gegeben[6]. Das Neue Testament und andere heilige Schriften, wie die des Clemens oder des Polykarp, waren noch nicht scharf gegeneinander abgegrenzt, denn auch die heiligen Schriften waren nur »ein Wegweiser zu Christo von aussen«, der nur wegen der »natürlichen Unachtsamkeit« der Menschen notwendig war.

Aber unsystematisch ist noch nicht untheologisch. Ohne Lehre kann sich Arnold auch diese Zeit nicht denken. Aber die Lehre war die eine wahre mystische Theologie, die durch die mündliche Tradition

---

[1] I, 1, 5, 15, S. 51; erst das dritte Jahrhundert bringt den Mißbrauch des Abendmahls als des viaticums auf.

[2] I, 1, 2, 6, S. 29. — Zur Kindertaufe vgl. Erste Liebe 2, 14, 7. Spener nahm bekanntlich an Arnolds Stellung zur Kindertaufe Anstoß.

[3] I, 1, 5, 1, S. 46. — [4] I, 1, 5, 8 u. I, 2, 5, 12. — [5] I, 1, 5, 4, S. 47.

[6] I, 1, 3, 1, S. 37.

von Generation zu Generation fortgepflanzt war, die den Menschen in der Demut mit Gott eint und sein Leben in der »Praxis« heiligt[1].

An Irrtum hat es auch im ersten Jahrhundert nicht gefehlt. Aber er wurde als solcher erkannt und dementsprechend behandelt. Eigentliche Ketzer hat es zu Lebzeiten der Apostel nicht gegeben; nur im Verborgenen war der Antichrist wirksam. Arnold nimmt damit die von Dodwell in seiner ersten Dissertation in Iren. ausgesprochene Ansicht auf, die Ittig in der Vorrede zu seiner Dissertation de haereticis bekämpft hat. Damals wußte man es noch, daß das Wesen der Ketzerei nicht im irrenden Verstand sondern im bösen Willen besteht[2]. Nicht Menschen mit falschen theoretischen Überzeugungen sondern moralisch defekte Menschen sind Ketzer. Mit »unbewegliche(n) Gründe(n)[3]« will Arnold diesen ursprünglichen Sinn des Begriffs Ketzer bewiesen haben. Solche Ketzer sind natürlich in jeder »Sekte« vorhanden, bei den Orthodoxen so gut wie bei den Häretikern. Erst die Zeit des Verfalls erblickte das Wesen der Ketzerei »in lauter theoretischen Meynungen[4]«. In den Tagen der Apostel behandelte man die Ketzer nicht mit Gewalt; man schalt sie nicht; man ermahnte sie, und wenn dies nicht half, mied man sie.

Das Urbild des Ketzers erblickt auch Arnold in Simon Magus[5]. Er ist ein Heuchler, und sein Glaube ist »Mund- und Scheinwerck«. Trotzdem ist Arnold durch sein wissenschaftliches Gewissen getrieben worden, die Unwahrscheinlichkeiten der Überlieferung über Simon Magus aufzudecken. Er bezweifelt die Echtheit der Bezeichnung der Helena als der ἔννοια durch Simon Magus ebenso wie die seiner Gotteslehre und seiner Disputation mit Petrus[6].

II

Den weiteren Verlauf der Entwicklung sieht Arnold im Schema der Verfallsvorstellung, die bereits eine Geschichte hinter sich hat[7], und zwar gehört er zu den radikaleren Vertretern dieser historischen An-

---

[1] Historie und Beschreibung der myst. Theologie, S. 202, 146.

[2] I, 1, 3, 6, S. 38: »Diesemnach war das Wesen und der Grund aller Irrthümer ein blosser verderbter Wille, der sofort den Verstand auch auf seine Seite zog, weil dieser nichts fassen und annehmen konte, was jener nicht zuvor erwählet gehabt.«

[3] Vgl. I, 4, 8, S. 202.

[4] I, 1, 3, 10, S. 39.

[5] S. illustr. et emend. zu I, 1, 4, 4, S. 41.

[6] I, 1, 4, 5f., S. 40f. – Über Ebion und die Nikolaiten vgl. I, 1, 4, 12ff., S. 43f.

[7] Vgl. cap. 5 dieses Buchs.

schauung und läßt das Verderben schon gegen Ende des zweiten Jahrhunderts beginnen. Es ist also nicht richtig, wenn man urteilt, Arnold habe den Verfall der Kirche in das vierte Jahrhundert, speziell in die Zeit Konstantins des Großen verlegt, und er habe damit gegen Cave eine neue Geschichtsanschauung aufgebracht[1]. Wir werden später sehen, worin die Eigenart der Polemik Arnolds gegen Cave besteht, und wie dieser sowohl wie Arnold Vertreter bestimmter historischer Anschauungsweisen sind.

Der Ausbau jener Vorstellung, welche die Entwicklung des Christentums als einen seit dem Tode der Apostel sich verschärfenden Verfall auffaßt, führt Arnold zu einer von dem Ritschl'schen Verständnis von der Entstehung der altkatholischen Kirche nur wenig verschiedenen Auffassung von der Entwicklung des Christentums.

Schon bald nach dem Tode der Apostel und ihrer Jünger begann sich das »Geheimniß der Boßheit« zu regen. »Denn da begunten die Kirchensachen schon einigermaßen nach dem weltlichen Staat formiret zu werden[2]«. Das ist also der entscheidende Punkt. Die Verweltlichung bedeutet den Verfall.

[1] So wird Arnold in der Regel mißverstanden. Christian Thomasius urteilt in der Historia contentionis inter imperium et sacerdotium richtig (Halle 1722, S. 655ff.), wenn er von Arnold sagt. »Scilicet quod inter nostrates primus fuerit, qui desipere in historia Ecclesiastica desierit, et errores communes, imprimis Cavei, solidissime detexerit, et per singula saecula evidenter monstraverit, quomodo statim post resurrectionem Christi, ac multo magis post mortem Apostolorum Ecclesia christiana quoad vitam et mores corrumpi coeperit ed quod haec corrupto tempore Constantini M. maxime incrementa sumserit . . .« Vgl. ferner Ritschl, Gesch. des Pietismus II, 307ff.; Flöring, Gottfried Arnold als Kirchenhistoriker (Gießener Dissertation 1883), S. 27; vor allem vgl. J. v. Walter, Gottfried Arnold und der Begriff der altkatholischen Kirche (Festschrift für Hauck, 1916).

[2] I, 2, 2, 10, S. 59. — In der »Ersten Liebe« tritt der Gedanke an den Verfall schon im zweiten Jahrhundert zurück. Der Gegensatz gegen Cave, der das vierte Jahrhundert rosarot gemalt hat, und der auch bei Arnold vorhandene Traditionsgedanke mögen das bewirkt haben. Aber auch in der »Ersten Liebe« ist der Gedanke ausgesprochen, daß das jeweilige Nachlassen der Verfolgung ein Nachlassen in der Reinheit des Christentums bedeutet. (Erste Liebe VIII, 2, 11 und 14.) Arnold schreibt: »Wie wol unter den ersten dreyen seculis auch einiger unterscheid war, da nemlich von der Apostel Zeiten biß auf Trajanum oder in den ersten hundert Jahren die rechte apostolische Lauterkeit und Warheit blühete; nachmals von da an biß auf Constantinum dieselbe doch etlicher massen abnahm, wie wol das meiste und der Grund selbst richtig blieb, biß durch die Verführung des weltlichen Wohlstandes sich das Verderben völlig äusserte.« (E. L. VIII, 1, 16), vgl. die Gießener Antrittsvorlesung Arnolds (abgedruckt bei F. Dibelius, Gottfried Arnold, S. 217, 17).

Wohl ist zu Anfang des Jahrhunderts der Gottesdienst noch rein gewesen, ohne Schmuck, Bilder, Altäre, ohne erzwungene Zeremonien, wohl gab es noch, z. B. in Rom und Antiochien, mehrere Bischöfe[1], und Klerus und Laien waren noch nicht geschieden; aber gegen Ende des Jahrhunderts kam man auch im Gottesdienst »von Gottes eigener Krafft, Würckung und Erleuchtung auf äusserliche Dinge[2]«, und Irenäus »verläufft sich so sehr«, daß er die Autorität vor allem der römischen Kirche betont, daß er den Gedanken von der Sukzession der Bischöfe hierarchisch verwertet, und daß er die Ehre, die Christo allein gebührt, der Kirche zugesprochen hat. Wenn er damit auch »vermeynten« Ketzereien hat widersprechen wollen, so hat er doch damit de facto »den urältesten Grund, Christum selbst mit seinem Geist« durch »bloße menschliche Zeugnisse« verdrängt[3]. So ist es also die bischöfliche Verfassung der Kirche, in der die schädliche Wendung, die die Entwicklung der Kirche genommen hat, am schärfsten hervortritt. Am Anfang des zweiten Jahrhunderts war zwar wegen der äußeren Unsicherheit eine solche politische Ordnung der Kirche nicht möglich, und die Bischöfe waren zu starke christliche Persönlichkeiten, als daß sie ihre eigene Ehre gesucht hätten; aber in den großen Städten, in denen am frühesten auch grobe Sünder in die Gemeinden aufgenommen wurden, bildet sich die Vorzugsstellung des Bischofs vor den Ältesten heraus. Und aus der Gehorsamspflicht gegen die Bischöfe und dem ihnen gespendeten allzu großen Lob gehen die Herrschsucht, die Anmaßung und die gegenseitige Eifersucht der Bischöfe hervor.

Der Verfall kündet sich sodann auf dem Gebiet der Lehre an. Erscheinen zunächst alle Lehrer auf einer Fläche, so daß Clemens Al., Irenäus, Ignatius, Polykarp und Justin nicht voneinander geschieden werden, so werden bei der Darstellung der »Lehrpunkte« Clemens und Tertullian im dritten Jahrhundert untergebracht und nun als Quellen — immer noch bunt genug — Justin, Athenagoras, Theophilus, Irenäus und Barnabas benützt[4]. Das Unheil läßt sich darauf zurückführen, daß die

[1] Die Stellen in den Ignatianen, die den beginnenden Episkopat bezeugen, erklärt Arnold dem von ihm als Märtyrer geschätzten Ignatius zuliebe für eine Fälschung. Arnold hält die 7 ign. Briefe (ad Rom, Eph, Magn, Trall, Philad, Smyrn, Polyc) für interpoliert aber echt, und beruft sich in dieser viel diskutierten Frage auf die Engländer, bes. auf Usser, Hammond, Pearson, dann auf Vossius, Grotius, Heinsius (I, 2, 2, 3, S. 58); vgl. Vorbericht zur Ersten Liebe, S. 17, Nr. 4.)

[2] I, 2, 5, 6, S. 83. — [3] I, 2, 5, 5, S. 83.

[4] I, 2, 5, 1, S. 81; vgl. I, 2, 2, 5, S. 58.

»Glaubens-Kräffte des Geistes« in den Lehrern schwächer geworden sind, und daß man durch den Widerspruch dazu kam, »Sätze gegen Sätze« zu stellen[1]. Und so verlor man die Kraft, Heidnisches und Jüdisches, das noch aus der Zeit vor ihrer Bekehrung den Lehrern anhaftete, auszuscheiden. Der Gedanke der Hellenisierung des Christentums als einer Form seiner Depravation kündigt sich an. Zur Verweltlichung gehört auch das Eindringen der heidnischen Philosophie[2]. Das ist die grobe Form der Depravation, die Überleitung zur »vernünfftigen« Schultheologie, und so lobt Arnold an den Lehrern, etwa an Justin, daß sie sich gegen Aristoteles und seine Metaphysik gesträubt haben[3]. In vielen Lehrern dieser Zeit, z. B. in Theophilus von Antiochien, Irenäus, Justin, Tatian, Barnabas, sind noch Samenkörner der »höheren« mystischen Theologie enthalten, wenn auch die Verfolgungen ein Verbergen der Wahrheit notwendig machten[4]. Aber auch die wahre mystische Theologie ist bei der Herkunft der Lehrer aus dem Heidentum durch einige platonisierende Ausdrücke entstellt worden, die sie teils aus

---

[1] I, 2, 5, 1, S. 81.

[2] Die Frage nach der Hellenisierung des Christentums wird von Arnold in der zu seiner Zeit im Vordergrund stehenden Form gestellt, wie es sich mit der Reinheit der mystischen Theologie verhalte. Jacob Thomasius, Rechenberg, Colberg u. a. haben diese aus dem Platonismus herleiten wollen. Arnold tritt energisch für ihre Reinheit ein; sie ist die wahre Frömmigkeit; sie ist biblisch. Mit vielen andern erklärt er die wenigen platonisierenden Ausdrücke teils aus der menschlichen Schwachheit, teils aus pädagogischen Absichten. Er nimmt das alte alexandrinische Theologumenon auf, daß Plato und seine Nachfolger viel von Moses, von den Propheten und Aposteln gelernt haben, so daß man eher von einer Christianisierung des Platonismus sprechen kann. (Hist. u. Beschr. der myst. Theol., S. 178, 203; vgl. Erste Liebe 6, 4, 13.) – Die Stellung der Christen zur Wissenschaft faßt Arnold Erste Liebe 6, 5, 25ff. zusammen: Die Historie, die sie gegen die Juden brauchten, hielten sie für eine »nützliche Sache«; ebenso Physik und Mathematik (von dieser die Rechenkunst, das Feldmessen und die Astronomie), freilich schon mit Einschränkungen. »Die übrige Curiosität und die blosse Begierde zu wissen hielten sie für unnütze.« Ethik und Rhetorik lehnten sie ab, ebenso die Logik. Überhaupt schieden sie in der Philosophie zwischen dem, was die Heiden von Gott empfangen hatten, und dem, was ihre verderbte Vernunft sich ausgedacht hatte. Schließlich hat dann die Philosophie die Herrschaft übernommen, so daß Aristoteles von den Pfaffen als praecessor Christi gefeiert und seine Ethik statt des Evangeliums auf den Kanzeln erklärt werden konnte, »und was dergleichen teuffelische Greuel mehr gewesen«. Aus dieser Philosophie stammt dann alle Ketzerei. – Zur Frage der Hellenisierung vgl. Glawe, Die Hellenisierung des Christentums, 1902, S. 104 f.

[3] I, 2, 5, 7, S. 83.

[4] Hist. u. Beschr. d. myst. Theol., S. 208; vgl. S. 178, 181, 203.

natürlicher Neigung, teils zu Propagandazwecken anwenden zu müssen glaubten.

Symbole selbst hat es zwar damals noch nicht gegeben[1]; aber vom Judentum her wird die buchstäbliche Auslegung der Schrift, die mit Vernunft und Natur arbeitet, und die den Geist ausschließt, übernommen. Nicht Gottes Wahrheit, sondern der Menschen Wünsche werden so in die Schrift hinein interpretiert, und völlig ist dann die Schriftauslegung durch den Aristotelischen Schulbetrieb korrumpiert worden[2].

Dazu kommt noch die moralische Nachlässigkeit und die »Sicherheit«, die das Nachlassen der Verfolgungen mit sich bringt. Besonders gefährlich war das in der Bußfrage. Die Gemeinde ist nicht mehr die Gemeinde der Heiligen[3]. Daraus entstehen nicht bloß Wortkriege, in denen die »zancksüchtige« Vernunft entscheidet, sondern auch in den Mitteldingen, wie der Osterfestfrage, geht die alte Freiheit verloren. »Nachdem viel Heuchler und Böse sich unter die Christen hernach mengeten, man dise durch solche gesetzliche Vorschrifften zur Observantz der äusserlichen Dinge wider die Art des wahren Christenthums treiben wolte[4].« Damit wird aber das Christentum selbst in seinem Wesen verändert.

Die Wirkung dieses Niederganges zeigt sich in der Stellung der Kirche zu den Ketzern. An den Enkratiten und Montanisten weist Arnold das nach.

Man muß es betonen, daß hinter seiner Ketzerbeurteilung sehr starke kritische Erwägungen stehen, die ihn zur Streichung mancher heilig-unheiligen Bosheit bewegen, wie sie vor allem Epiphanius bringt. Die Enkratiten waren keine Ketzer. Ihr Wandel legitimiert sie. Und wenn die Kirche solche Leute fallen läßt, so ist »der allmählich am Ende dises seculi einschleichende Verderb des Christenthums schuld,

---

[1] »Weil dazumal die termini, Personen und desgleichen noch nicht canonisiret waren, und die Lehrer noch ziemlich bei der ersten Einfalt und Freyheit blieben, und sich zum wenigsten durch keine Glaubens-Bekäntnisse und Symbole untereinander einschrencketen und banden, wie bald hernach geschehen.« I, 2, 5, 12, S. 85.

[2] Abwege und Irrungen gutwilliger und frommer Menschen (Frankfurt 1708), S. 171f., 181.

[3] I, 2, 44, S. 76: »weil nun hieraus kein geringer Schade, ja die erste Verderbniß erfolgete, daß nemlich die Bösen und Heuchler in die Gemeine häufig mit einschlichen.«

[4] I, 2, 4, 59, S. 80.

bey dem zumal diejenigen Lehrer so nicht rechtschaffen und Apostolisch gesinnet waren nichts Gutes und Ernsthaftes leiden konten[1].«

Den Montanismus faßt Arnold als die Reaktion des Bußernstes gegen die einsetzende Verweltlichung der Kirche auf, wie sie sich besonders in der laxen Handhabung der Bußdisziplin verraten hat[2]. Hier bedeutet Arnolds Erkennntnis wirklich einen entscheidenden Fortschritt gegenüber den Urteilen seiner zeitgenössischen Historiker, die in der Regel in Montan den katholisierenden Erzketzer sahen. Arnold hält es für eine »schreckliche Calumnie«, wenn man von Montan behauptet, er habe sich für den heiligen Geist ausgegeben. Er war in der Lehre orthodox. Ebenso sind es »abscheuliche Lästerungen«, die man vom Montanistischen Gottesdienst und ihren Sakramenten aufgebracht hat. Durch wissenschaftlich kritische Quellenvergleichung versucht Arnold, die Unhaltbarkeit dieser Anschuldigungen zu beweisen[3]. Daß der Enthusiasmus die treibende Kraft der Bewegung war, hat er nicht übersehen, wenn auch dies Moment bei ihm vor der Betonung der sittlichen Reform zurücktreten dürfte. Er wendet die Sache so, als sei das Auftreten der Prophetinnen den orthodoxen Lehrern zuwider gewesen, und als hätte das Montanistische Verbot der fuga in persecutione die laxe Orthodoxie persönlich getroffen. So ging man gegen die Montanisten vor. Denn »die Einbildung« war eingerissen, »daß nur die äusserliche Gemeinschafft selig mache und daß Gott nicht aus allerley Volck die Gottesfürchtigen und Gerechten angenehm sein sollen[4]«.

Die Lichtseiten, die auch im zweiten Jahrhundert nicht fehlen, läßt Arnold im dritten fast noch stärker hervortreten. Man sieht hier, daß neben der Verfallsvorstellung auch bei ihm eine andere abgeblaßtere einhergeht, die in den ersten drei Jahrhunderten die Idealzeit verehrt. Es gab noch Brüderlichkeit und Innerlichkeit; es gab auch noch Wunder[5]. Ein »rechtmäßiger und fester Grund von der Herrschaft der Clerisey insgemein« war noch nicht vorhanden; man hat vielmehr »Nachrichtungen von der Autorität der gantzen Gemeine oder Brüderschafft[6]«. Auch der Gottesdienst war, im Anfang des Jahrhunderts, »fein schlecht

---

[1] I, 2, 4, 43, S. 75. — [2] I, 2, 4, 44, S. 76. — [3] I, 2, 4, 50, S. 77.

[4] I, 2, 4, 47, S. 76.

[5] I, 3, 3, 14, S. 99; vgl. I, 3, 5, 20, S. 108; Erste Liebe, 7, 1, 14. — Arnold meint, man solle die Wundergeschichten dieser Zeit nicht »nach eigenem Belieben und der überklugen Vernunfft« verwerfen. Auch unter diesem Gesichtspunkt kann man Arnold mit Neander vergleichen.

[6] I, 3, 4, 9, S. 102.

und unaffectiret[1]«; Beten und Singen, die einfachsten Formen der Erbauung, waren die Hauptstücke des Gottesdienstes. Die Verfolgungen verhinderten es, daß die einfachen Ordnungen des Gottesdienstes zu Gesetzen wurden[2].

Dieser heiligen simplicitas entsprach auch das christliche Leben. Man fastete, aber ohne Zwang; die Eheschließung geschah so, daß die betreffenden Personen »aus freyem Willen« ihre Absicht der Gemeinde eröffneten, »ihr Gebet dazu verlangten und vom Vorsteher oder Ältesten im Namen aller Brüder gesegnet wurden«. Den Zwang zur offiziellen Trauung[3] oder gar die Taugebühren kannte man damals noch nicht. Ebenso leisteten sie keinen Eid und hatten »einen Abscheu vor dem blutigen Kriege und dem gottlosen Soldatenleben[4]«.

Neben dieses Bild tritt — und zwar in dasselbe hineingezeichnet — das andere des fortschreitenden Verfalls im dritten Jahrhundert. Dieses Ineinander und Miteinander ist gerade das Charakteristische der Arnoldschen Zeichnung von diesem Jahrhundert. Die Rücksicht auf die Heiden führt zu einer Steigerung der doch eben heidnischen Zeremonien im Gottesdienst[5]. »Sie führten die Leute von dem inwendigen wahren Dienst auf das äusserliche Schein-Wesen, und viel Stiffter derselben zeigten derart an, wie sie nicht vornehmlich sowohl die rechte Bekehrung der armen Seelen zu Gott suchten als die äusserliche Vermehrung und Häuffung der Personen in der Gemeine[6]«. Und die Versuchung für die Lehrer lag nah, sich mit dem äußern Mitmachen ihrer Gemeindeglieder und mit dem opus operatum zu begnügen[7].

Es ist ein Schritt auf diesem Wege, daß der verhängnisvollste Irrtum in der Geschichte des Christentums Wirklichkeit wird, daß nicht mehr die Wiedergeburt sondern die natürliche Geburt über die Zugehörigkeit zum Christentum entscheidet. »Die leibliche Geburt und Fortpflantzung« sorgt für den Bestand der Gemeinden, nicht aber »die freywillige und göttliche Veränderung des Hertzens[8]«. Die völlige Ausscheidung der Heuchler und Sünder ist nicht mehr möglich, seitdem irdische Gründe die Zugehörigkeit zum himmlischen Staat bestimmen. Jetzt ändert sich

---

[1] I, 3, 5, 5, S. 104. — [2] Abwege oder Irrungen usw., S. 575.

[3] I, 3, 5, 9, S. 105.

[4] I, 3, 5, 19, S. 108. Erste Liebe 5, 5, 11 wird der Verteidigungskrieg als sittlich berechtigt anerkannt.

[5] I, 3, 5, 1, S. 104. — [6] I, 3, 5, 2, S. 104.

[7] »Dergestalt schliche unvermerckt das äusserliche Ceremonien-Wesen in und sonderlich nach diesen Zeiten in das Christenthum ein.« I, 3, 5, 3, S. 104.

[8] I, 3, 7, 7ff., S. 115.

das Gesicht der Gemeinden. Die Mächtigen dieser Welt fangen an, sich zum Christentum zu bekennen[1].

Was ist nun der Schlüssel, mit dem man das Ineinandersein des Gegensätzlichen in dieser Zeit verstehen kann? Das ist der Gedanke der Verfolgung.

Das Kreuz ist das Mittel, durch das Gott für die Reinheit seiner Gemeinde sorgt. Denn -- so verdeutlicht sich Arnold das rational — das Leiden hält die Heuchler von der Gemeinde ab oder fegt sie aus ihr hinaus. Wie Arnold sich in der kurzgefaßten Historie Alten und Neuen Testaments ausdrückt, aus dem äußern Zustand der Kirche kann man den innern ersehen; denn Verfolgung und Frömmigkeit, Ruhe und Kaltsinnigkeit gehören zusammen[2].

Wir haben damit etwas gefunden, was für Arnold geradezu ein historisches Gesetz bedeutet. Leiden und Frömmigkeit gehören zusammen. Wo Leiden ist, da sind die Frommen. Im äußeren Glück und in weltlicher Macht ist nicht der Platz Christi. Denn Christus ist nicht von dieser Welt, und der Weg der Wahrheit ist nicht der Weg der Vernunft. So hängen die historischen Ideen Arnolds unlöslich mit seinen theologischen Gedanken zusammen[3].

---

[1] Arnold denkt dabei an Philippus Arabs, den er — eine damals oft diskutierte Frage — für den ersten christlichen Kaiser hält. »Und wer weiß auch, ob es nicht vor das rechte Christenthum besser gewesen sey, daß dieser Kayser keinen Staat daraus gemachet, und den äusserlichen Schein und Pracht in die Kirche mit sich geschleppet, wie hernach Constantinus getan. Die vielfältigen Schläge und troublen waren den Christen damals viel gesünder und den Lehrern zur Treue und Demuth viel behülfflicher, als hernach Constantini Hofsuppen, Privilegia und reiche Geschencke.« I, 3, 1, 12, S. 91.

[2] »Und wenn die Christen sich aus der Erfahrung rühmeten, der Christen Blut, wenn es vergossen wurde, sey der Saame der Gemeinen, so kontens die Heyden wider den klaren Augenschein nicht leugnen. Und dieses bleibet nun wohl die Haupt-Ursache des Wachsthums und der Erhaltung von der christlichen Lehre.« (I, 3, 1, 5, S. 89.) Die andere Seite des Gedankens z. B. I, 3, 4, 2, S. 100: »Dazu kam noch die äusserliche Ruhe und Sicherheit, welche auch in diesem seculo fast die Helffte durch gewähret hat. Dabey die Lehrer, und folglich auch die andern Leute nicht mehr so feurig im Glauben und Gedult, auch nicht mehr so demütig blieben, als unter den grossen Stürmen und Verfolgungen.« Der Grundgedanke Erste Liebe VIII, 1, 6 (vgl. VIII, 1, 16 und sehr oft z. B. IV, 7, 1): »Die Nachfolge des Creutzes Jesu Christi (ist) ein wahres Kennzeichen seiner Jünger und also seiner Gemeine.«

[3] Nur einmal — so viel ich sehe — durchbricht Arnold dies Schema seiner Anschauung; denn um ein Schema handelt es sich. K. u. K. H. I, 3, 1, 6, S. 90 sagt er, daß die Christen Mission nur treiben konnten, wenn sie »ein wenig Lufft und Freyheit bekamen«.

Von hier aus wird es auch klar, wie die Verteidigung der Ketzer innerlich begründet ist. Der Gegensatz gegen die Vernunft, gegen die Welt ist das Entscheidende. Die Vernunft preist die leidensfreien Zeiten in der Geschichte; aber Gott gibt seinen Jüngern durch das Kreuz »ein unfehlbares Kennzeichen seiner Liebe und Erwehlung[1]«.

Der Verfall im dritten Jahrhundert setzt sich demgemäß fort, weil die Ruhe für die Christenheit einsetzt. Das κατέχον, das den jungen Antichrist noch zurückhält, ist der vom heidnischen Staat ausgeübte Druck. Auf der andern Seite erklärt sich das Gute aus der Fortdauer des Kampfes der Welt gegen die Gemeinde.

Es ist eine ausgeprägte Eigenart Arnolds, die er freilich mit vielen Historikern seiner Zeit teilt, daß er die Darstellung des Geschehens an die Handlungen der Persönlichkeiten anknüpft. Das menschliche Herz und sein Leben, das ist im tiefsten sein Thema. So tritt in jedem Buch seiner Kirchengeschichte eine Erörterung der Persönlichkeit der Lehrer an die Spitze, und bei aller äußern Analogie darf man dabei den inneren Fortschritt über die Magdeburger Zenturien hinaus nicht übersehen.

Auch der Verfall geht immer von den Lehrern aus. Nach dem »guten oder bösen Verhalten« der Lehrer »waren die Gemeinen selbst entweder wol oder übel beschaffen[2]«.

Aber die schlichten Christen selbst waren an sich fromm und bereit zum Martyrium[3]. Der Grund dafür gewährt uns wieder einen Blick in das Herz der Arnoldschen Geschichtsauffassung. Der schlichte Mann hat keine »zeitliche Ehre«. So hängt er weniger an der Welt, ist weniger der Gefahr ausgesetzt, Christus zu verleugnen, und gibt dem heiligen Geist mehr Raum für seine Wirksamkeit.

Unter den Lehrern aber, in denen die Leidenschaften durch die nähere Berührung mit der Welt und durch ihre von der Gemeinde anerkannte hervorragende Stellung geweckt wurden, herrschten die »grösten Laster« »bey äusserlicher Ruhe[4]«. »Und von diesen muste nun Heucheley auskommen in alle Lande, daß viele arme Schaafe auch mit von der Bahn abgeführet wurden, welche nach den grossen Trübsalen die guten Tage nicht ertragen konnten[5].« Ehrgeiz, »subtile Hoffart und Erhebung« werden in den Lehrern geweckt. Grade und Ämter

---

[1] Erste Liebe 8, 1, 5 und 9; vgl. 8, 2, 11.

[2] I, 3, 3, 1, S. 95; vgl. das Urteil über Cyprian I, 3, 7, 4, S. 115: »So gar grosses Unheil hänget offt an dem Versehen eines eintzigen Mannes, auf den die Augen des andern gerichtet sind, daß dadurch alles erschüttert und verderbet werden kann.«

[3] I, 3, 5, 17, S. 107. — [4] I, 3, 6, 1, S. 109. — [5] I, 3, 4, 2, S. 100.

bilden sich heraus; die Vorsteher erheben sich über die Ältesten und machen diese zu ihren Untergebenen; sie usurpieren die Rechte, die der Gemeinde als Ganzes zukommen; sie »nehmen es sich heraus« zu taufen, zu ordinieren und zu konfirmieren[1]. So bildet sich allmählich der Unterschied zwischen »Geistlichen« und Laien heraus. Das Amt macht sich geltend. Das Mysterium des Antichrist tritt hervor. »Eine heimliche Herrschafft über die Gewissen beginnt.«

Auch das ist eine Eigenart Arnolds, daß er es liebt, aus solchen psychologisch vereinfachten natürlichen Faktoren den kunstvollen Bau des geschichtlich Gewordenen abzuleiten[2].

In dem den Ketzern gewidmeten Kapitel nimmt der Kampf mit den Novatianern den breitesten Raum ein. Es handelt sich in ihm nicht um eine Lehrfrage sondern um die praktische Frage, wie man es mit den Gefallenen zu halten habe[3]. Die Tendenz Arnolds ist es, zu zeigen, wieviel Unrecht ihnen getan worden ist. Sie sind für ihn gerechtfertigt. Denn ihr Leben war »untadelig« und »von dem Aberglauben und Menschensatzungen der sogenannten Rechtgläubigen frey[4].« Aber trotzdem verdrehte man ihre Gedanken, und selbst ein Mann wie Cyprian verketzerte den Novatian, bloß, »weil er seiner Meynung nach nicht mehr zur Kirche gehörte«.

Die andern Ketzer, Paul von Samosata oder Sabellius, werden kurz behandelt; es scheint, als hätte das rein Theoretische für Arnold weniger Interesse gehabt. Eingehend werden aber die Manichäer untersucht[5]. Diese Aufgabe lockt ihn. Denn eigene Schriften von ihnen existieren nicht; man hat ihr Bild also ganz im Spiegel ihrer Gegner, und selbst

---

[1] I, 3, 4, 5f., S. 101; vgl. I, 3, 7, 12, S. 117, wo Arnold zu dem novatianischen Streit von Cornelius bemerkt: »daß ein erwachsener Mensch den h. Geist in der Tauffe nicht empfangen hätte, wenn er nicht von dem Bischoff dabey confirmiret worden. Aber also wusten schon damals die Bischöffe in ihrer Autorität sich feste zu setzen, daß sie an ihre Bestätigung und andere äusserliche Satzungen den heil. Geist hiengen, und der Tauffe solche Krafft ungescheut absprachen«.

[2] Als Beispiel dafür möchte ich auf die Darstellung hinweisen, die Arnold von der Entwicklung der Synoden gibt. Sie entstehen aus dem natürlichen und brüderlichen Bedürfnis der Einzelgemeinden, wichtige Dinge miteinander zu beraten und sich in dieser Gemeinschaft gegenseitig zu helfen. Auch der weitere Verlauf dieser Entwicklung ist ganz »natürlich«. Da die Kaiser diese Synoden verboten, konnten sie nur in Zeiten der Ruhe gehalten werden. Der Friede aber macht matt und bestärkt die schlechten Instinkte der Menschen. So kam man dazu, Ketzerverhandlungen zu veranstalten, und so wurden die Synoden Brutstätten der Ketzerrichter. I, 3, 4, 11, S. 102.

[3] I, 3, 7, 13f., S. 119. – [4] I, 3, 7, 17, S. 119. – [5] I, 3, 7, 24, S. 122.

Augustin wird der »Unwahrheit« geziehen. Dazu kommt, daß unter dem Namen der Manichäer nichts Einheitliches zu verstehen ist, sofern die Ketzer von ihren Richtern »nach einer Leier« dargestellt werden[1].

Und nun ergibt es sich, daß es nicht wahr ist, daß Mani sich für den Parakleten ausgegeben hat, so wenig wie er zwei Götter gelehrt hat — in Wahrheit waren es zwei Prinzipien und ein Gott — und daß die Manichäer Sonne und Mond für Götter oder gar für leuchtende Schiffe ausgegeben haben, sind »närrische Gedichte«, die »sich zu den andern Sätzen so gar nicht reimen, daß sie billich ihren Autoribus überlassen werden[2]«. In ihrer Erlösungslehre findet Arnold »die geheimnißvolle Innwohnung Christi in den Gläubigen, und die Gemeinschafft seines Leidens und Todes«. Hier sieht man, wie die Sympathie sich aus dem instinktiven Empfinden des Gemeinsamen mit dem neuplatonisch gefärbten Manichäismus erklärt.

Die Verwandtschaft von Mystik und Neuplatonismus ist auch die Ursache für die günstige Beurteilung des Origenes. Arnold hat die Verwandtschaft der Alexandrinischen Schule mit der Lehre der später als Ketzer Verdammten wohl gesehen[3]. So wird Origenes entschuldigt, daß er, zumal in seiner Jugend, die Philosophie nicht hat los werden können. Er ist ein Vertreter der mystischen Theologie, ein Zeuge der Wahrheit. Das meiste in seinen Schriften war »den damaligen Lehren und Praxi der Gemeinen gemäß und also nicht verwerfflich[4]«, und vieles hat Origenes in weiser Mäßigung »nur privatim vor seine Freunde« geschrieben, nicht als »gemeine öffentliche Lehren«. Und er hat das nicht als »gewisse Sätze« vorgetragen, sondern als »indifferente Meynungen bescheidentlich«.

Hier sieht man, wie auch bei Arnold der Gedanke von der doppelten Wahrheit anklingt, der der Mystik wie dem Neuplatonismus geläufig ist. Die »gemeine« katechetische Lehrart ist für die Kinder, die »höhere« mystische für die wahren Christen[5]. Aber er verwahrt sich dagegen, als lägen hierin pythagoräische, platonische oder aristotelische Nachklänge vor; diese »Behutsamkeit« haben die Christen von Christus

---

[1] I, 3, 7, 27 Anm., S. 123.

[2] I, 3, 7, 35, S. 121. — [3] I, 2, 2, 6, S. 58.

[4] Die sehr charakteristischen Punkte, in denen Origenes I, 3, 3, 6, S. 97 verteidigt wird, entstammen Caves hist. lit. S. 77, wie Vorbericht 2 der Ersten Liebe zeigt. — Clemens Al. wird in der Hist. u. Beschr. d. myst. Theol. S. 290 behandelt. Er hat unter dem Namen der γνῶσις die mystische Theologie der falschen Schulweisheit entgegengesetzt.

[5] Hist. u. Beschr. der myst. Theol., S. 208, vgl. S. 70 u. 85.

selbst gelernt und in der Regel auch nur in der Zeit der Verfolgung angewandt.

Auch persönliche Gründe nehmen Arnold für Origenes ein[1]. Vor allem der, daß Origenes von seinem Bischof verfolgt wurde, und daß seine Orthodoxie schon in der alten Kirche bezweifelt worden ist. Sodann hat Origenes selbst Irrende — Arnold denkt an Beryll von Bostra – musterhaft freundlich zurecht gebracht und war selbst »nach der Marter begierig«. Endlich spielt auch die persönliche Sympathie mit der kümmerlichen und armen Jugend des Origenes bezeichnenderweise mit herein[2].

III

Mit seiner Auffassung des vierten Jahrhunderts als der Periode des endgültigen Verfalls nimmt Arnold — wie schon erwähnt — eine feste historische Vorstellung auf, die bereits eine Geschichte hinter sich hat. Er selbst nennt nicht bloß Chr. Thomasius, von dessen Hallenser observationes er große Stücke übersetzt und im Anhang anführt, sondern auch Vives, Rittershusius, Grotius, Pufendorf, Seckendorf, Valesius und die Magdeburger Zenturiatoren als seine Vorgänger[3].

Obwohl Arnold das Aufhören der Verfolgung für die Verweltlichung der Kirche und für die aus der verkehrten inneren Einstellung

---

[1] I, 3, 3, 3ff., S. 96, vgl. Erste Liebe, S. 20. Arnolds zusammenfassendes Urteil über Origenes: »Summa, man rühmet ihn durchgehends als ein rechtes Wunderwerck Gottes und seiner Gaben.«

[2] Die Gegner des Origenes werden scharf getadelt. So etwa Methodius »ein hefftiger Feind von Origenes, der bei redlichen Scribenten seiner Leichtsinnigkeit und Schmähsüchtigkeit wegen gar ein schlechtes Lob hat«, I, 3, 3, 13, S. 99. – Die kindliche Art der Charakterisierung sieht man an dem Bild Cyprians, dessen Visionen und schließliches Martyrium ihn als sympathisch erscheinen lassen, während seine Fehler im Kampf gegen Novatian hervortreten, I, 3, 3, 9, S. 98. – Tertullian kommt trotz seiner Schärfe gut weg, weil er viel gegen die Heuchler geschrieben hat, »die keinen Geist hatten und doch orthodox seyn wolten«. Die Mißgunst des Klerus hat ihn fälschlich zum Montanisten gemacht, »da ers nicht war«, I, 3, 3, 8, S. 98.

[3] I, 4, 1, 1 (Anm. aus den Suppl.), S. 128. Arnold selbst sagt: »demnach in diesem seculo bekanter-massen eine Haupt-Veränderung unter den Christen vorgegangen ist«. Besonders stark ist hier die Abhängigkeit Arnolds von Chr. Thomasius, namentlich inbezug auf die hier fast alles bedeutende Quellenkritik. Thomasius selbst sagt in der hist. cont. inter sac. et imp., S. 655f.: etsi enim scripta mea ad hanc controversiam pertinentia . . . ostendunt me jam ante Arnoldum in mysteria reliquiarum papatus Politici in nostris Rebus-politicis non absque diligentia inspexisse, fateor tamen, me per lectionem operis Arnoldiani magis magisque in proposito fuisse confirmatum. Die Wurzel dieser mysteria ist aber die Zeit Konstantins des Großen.

entspringenden Lehrstreitigkeiten verantwortlich macht[1], so hat er doch gesehen, daß Julians Vorgehen gegen die Christen zum mindesten eine »Unterdrückung« war, und daß der alte Konstantin, der ja für die Arianer gewonnen war, so gegen die Orthodoxie vorgegangen ist, daß diejenigen, »so etwas aufrichtiger schreiben, ausdrücklich« von »eine(r) gewaltsame(n) Verfolgung .. und eine(r) grausame(n) Wüterey wider die Clerisey« sprechen[2]. Eine Abweichung vom Grundgedanken liegt nicht vor; denn eben die äußere Ruhe ermöglichte den oft blutigen Kampf der einen kirchlichen Partei gegen die andere.

Zwei Persönlichkeiten ragen in der Darstellung Arnolds vom vierten Jahrhundert hervor: Julian und Konstantin. So viel ich sehe, ist Arnold der erste christliche Historiker, der den ernstlichen Versuch machte, Julian gerecht zu werden. Er will ihn nicht verteidigen; er spricht vielmehr die Wahrheit, wenn er sagt, darauf allein komme es ihm an, »nur die Warheit der Historien zu suchen[3]«.

Das historische Urteil ist hier sehr stark durch quellenkritische Untersuchungen bedingt. Wie Arnold in der Geschichte Konstantins den heidnischen Autoren, vor allem dem Zosimus, den Vorzug gibt vor den selbstsüchtigen christlichen Lobrednern, so scheint ihm dieselbe quellenkritische Gerechtigkeit zu fordern, die heidnische Darstellung der Geschichte Julians vor die christliche zu rücken. Unparteiisch ist das freilich nicht. Denn bei Konstantin geben seine Gegner den Ausschlag, bei Julian seine Freunde!

Zum Verständnis seiner Persönlichkeit muß man von dem dunkeln Bild, das die damalige Christenheit bot, ausgehen. Ein unbefangener Mensch, der noch dazu »ein kluger Kopff« war, mußte davon abgestoßen werden, daß »die Christen und sonderlich ihre Lehrer eben sowol als die Heyden, ihren meisten Gottesdienst schon in äusserlichem Gepränge und Ceremonien setzten, im übrigen aber wircklich keine rechte Besserung ihres Gemüths in ihren Dingen bezeigten, hingegen in vielen Üppigkeiten, Wollüsten, Ehrgeitz ersoffen« waren[4]. Dazu kommt, daß

[1] »Ob es wohl .. anfänglich noch unter den Heyden sehr scharff herging, so ließ doch die Verfolgung auf einmal nach, und fingen die Leute an, eine Einbildung und Appetit nach guten Tagen zu bekommen. Diese Sicherheit verleitete sie, daß sie untereinander selbst uneins wurden, und sich oft hefftiger verfolgeten, als ihnen zuvor die Heyden gethan hatten.« I, 4, 1, 20, S. 135.

[2] I, 4, 2, 20, S. 143.

[3] I, 4, 1, 11, S. 131. – Später hat Arnold das doch abgeschwächt, wenn er I, 4, 1, 17, S. 134 Suppl. seine »Intention« angibt, zu zeigen, daß das depravierte Christentum selbst solche Männer wie Julian abschrecken mußte.

[4] I, 4, 1, 12, S. 131.

ein Teil der Schuld am Heidentum Julians die christlichen Lehrer insofern trifft, als sie ihn in seiner Jugend der Aufsicht heidnischer Philosophen überlassen haben.

Aber der entscheidende Gesichtspunkt im Sinne Arnolds liegt noch tiefer. »Nach der Natur« war es Julian möglich, zu unterscheiden, was verstellt und heuchlerisch wäre, oder was aus aufrichtigem »Gemüth geschähe[1]«. »Nach der Natur« mußte er die Bitte der Christen um Bestrafung ihrer Feinde für Unrecht halten. Und wenn Arnold an ihm weniger die »grobe Abgötterey« als die im philosophischen Unterricht geschehene »Bestärckung des ungebrochenen unwiedergebohrnen Hertzens« tadelt, so faßt er ihn damit als einen »natürlichen« Menschen auf[2]. Das ist es. Der Typus der natürlichen Menschen ist Julian, an dem man heidnische, nicht christliche Tugenden konstatieren kann. Und auf einen solchen natürlichen Menschen konnte das Christentum damals keine Anziehung mehr ausüben. Hat sich Julian in seiner Jugend als Christ verstellt, so geschah das, weil es »wegen der einreissenden Sicherheit und Glückseligkeit recht Mode wurde, ein Christ zu heissen[3]«.

Noch ein anderer Zug im Bild Julians ist für Arnold charakteristisch. Er war Anhänger der Gewissensfreiheit; es war anfangs sein Grundsatz, »daß man niemand zur Religion zwingen dürffe«, wie er »gegen jede Seite unpartheiisch und indifferent (war), so lange sie selbst stille blieben[4]«, So ist er auch Gregor von Nazianz und Basilius »mit der grösten Höflichkeit und Güte« entgegen gekommen. Die Christen aber haben Julian in gröbster und schimpflichster Weise behandelt. »Ja, man möchte wol zweiffeln, ob Julianus die Christen oder diese Julianum verfolget haben.« Das Niveau der christlichen Gegner zeigte sich in der Tatsache, daß sie dem Gerücht, der Kaiser sei von christlicher Hand getötet worden,

[1] I, 4, 12, S. 131. — [2] Suppl. zu I, 4, 1, 17, S. 134.

[3] Arnold führt u. a. S. 134, § 17, Suppl. einen Hinweis des Chr. Thomasius aus seinen Cautelen auf die Dissertation »eines gewissen gelehrten Mannes« an, die in den Hall. Observationes pars III, observ. 9 erschienen ist. Thomasius ist der Verfasser nach seiner ausdrücklichen Versicherung nicht; ebensowenig Arnold. Der Autor ist vielmehr »Herr von Helwig, ein Gelehrter und berühmter medicus in Breßlau«, wie Thomasius in den Cautelen zur ... Kirchenrechtsgelehrtheit C. 13, § 9 Anm. s., S. 265 zugibt. Ziel dieser kritischen Abhandlung ist der Beweis »Julianum numquam ex animo Christianae fidei fuisse alumnum sed vel ex gentilium philosophorum persuasione tenera aetate, aut in adulta ex proprio consilio inserviisse scenae et tempori, ac Christianum se interdum finxisse (S. 197). Gegen diese Abhandlung schreibt de la Croze in den dissert. historiques, S. 74 ff.

[4] I, 4, 1, 13, S. 132. Dieser Punkt ist ein wichtiges Kriterium für Arnold. Auch Valentinian ist wesentlich deshalb »ernsthafft und gerecht«, weil es unter ihm Religionsfreiheit gab, die er sogar auf die Juden ausgedehnt hat, I, 4, 1, 15, S. 133.

nicht nur nicht widersprochen sondern dies Verbrechen als »eine herliche und gantz unsträffliche That gepriesen haben[1]«.

Die Beurteilung Konstantins des Großen bei Arnold ist nicht bloß von seiner Gesamtanschauung abhängig; ebenso stark ist der wissenschaftliche Unterbau durch die Quellenkritik, die auf Schritt und Tritt die Beurteilung bestimmt; endlich wird man an dem charakteristischen Geständnis Arnolds nicht vorübergehen dürfen, der selbst sagt, »daß die exzessiven Erhebungen dieses Kaysers bey allen Partheyen mich fast gereitzet gehabt, einige sonst ungewöhnliche expressiones von ihm zu setzen[2]«.

So wird der Heiligenschein, mit dem nicht wenige Historiker seit Euseb Konstantin umgeben haben, rücksichtslos entfernt, und das Bild eines orientalischen Despoten gezeichnet, das an Jakob Burckhardts berühmte Charakteristik erinnert.

Was für Geschichte galt, wird als Legende ermittelt. Nicht mit Hilfe der Engel, sondern als unehelicher Sohn der Konkubine Helena kam er auf den Thron[3]. Seine Taufe gehört ebenso in das Reich der Fabel wie das Christentum seiner Eltern, hat doch seine Mutter kein anderes Zeugnis ihres Christentums beigebracht, »als daß sie zwey Tempel mit grossen Kosten erbaut hat[4]«. Der sonst so redselige Euseb berichtet nichts von ihrer Freigiebigkeit gegen die Armen. Auch die Bekehrung Konstantins »ist nicht eben so fest gegründet, als sich wol viele einbilden mögen«. Denn die berühmte Geschichte von der Erscheinung des Kreuzes ist eine Legende. In der Kirchengeschichte weiß Euseb noch nichts von ihr, erst in der Biographie Konstantins erscheint sie. Zudem haben auch die Heiden dasselbe Zeichen gehabt. Arnold operiert hier mit fast modernen Argumenten. Und auch das ist ebenso fein wie richtig beobachtet, daß in den Edikten Konstantins »nicht Christus eigentlich nach den Grund-Sätzen des Christenthums gedacht« ist, »sondern nur der Christen Gesetz und Zucht angeführet wird[5]«. Erst am Ende seines Lebens ist er Katechumene geworden und kein orthodoxer, sondern der arianische Bischof Euseb von Nikomedien hat ihn getauft[6]. Dazu kommt, daß sein »Aberglaube und Abgötterey«

[1] Die angeblichen letzten Worte Julians ist Arnold geneigt, für eine Fabel zu halten, da die Nachrichten über sein Ende in allen Einzelheiten differieren. I, 4, 1, 17, S. 134.

[2] I, 4, 2, 1, S. 136.

[3] I, 4, 2, 2, S. 136. Seine uneheliche Geburt ist um so gewisser, als die christlichen Historiker sie »aus Veneration« gegen den Kaiser verschwiegen haben.

[4] I, 4, 2, 4, S. 137. – [5] I, 4, 2, 7, S. 138. – [6] I, 4, 2, 21, S. 143, vgl. I, 4, 2, 7, S. 138.

ebenso feststehen wie seine Vorliebe für Wahrsagerei und seine grausamen Strafen, besonders für die Ketzer. Zieht man dann noch seine Handlungen in Betracht, aus denen »so viel heydnisches Wesen hervorblicket« und seine zuchtlos brutalen Mordtaten an seinen nächsten Verwandten, so kommt man zu dem Urteil, daß »was von den Christen an ihm gerühmet wird, hat auch von einem verstellten Gemüthe aus politischen Ursachen geschehen können[1]«. »Die andern äusserlichen Gebärden und Stellungen, welche Eusebius so hoch erhebet, beweisen so gar keinen wahren Christen, daß sie vielmehr dem Verständigen eine Heucheley zu zeigen scheinen[2]«.

Dem entspricht auch sein tatsächliches Verhalten gegenüber den Christen. Was er für sie tat, tat er aus politischen Rücksichten. Er mußte mit den Christen gehen, da diese so stark geworden waren, daß eine Unterdrückungspolitik keinen Erfolg mehr eingebracht hätte[3]. Die Verwirklichung der Weltherrschaft war gegen die Christen aussichtslos; so versuchte es Konstantin mit ihnen[4]. Aber ein innerliches Verständnis für die christliche Religion hat ihm gefehlt. Und die äußerlichen Wohltaten, die er der Kirche gewährt hat, darf man nicht überschätzen. Schließlich hat er doch auch die Heiden mit all ihrem »Greuel« gewähren lassen, und ein allgemeines Opferverbot hat er nie erlassen[5]. Nur der, der »nach der Art der alten Schmeichler« verfährt, kann die »Wollüstigkeit, Pracht und Überfluß«, die Konstantin in die Kirche geleitet hat, für etwas Gutes halten oder gar für die Erscheinung des Reiches Christi auf Erden. Lediglich die politische Absicht bestimmte sein Verhalten gegen den Klerus, dessen führende Bedeutung er erkannt hat, und den er sich zum Freund machen wollte[6]. Und die Bischöfe ihrerseits kamen aus der gleichen Gier nach Vorteil der »übermässigen Lob-Begierde« des Kaisers entgegen, indem sie ihn »bald einen Apostel, ... bald einen Bothen Gottes usf. tituliret haben«.

Auch die rein politische Leistung Konstantins sucht Arnold zu würdigen und schätzt sie gering ein[7]. Der Westen des Reichs war von Truppen entblößt und stand dem »Muthwillen« der Barbaren offen. Durch seine Verschwendung waren die Finanzen des Reichs erschöpft, und man seufzte und jammerte über die Steuern und Lasten. Hier enthüllt sich abermals Arnolds sozial empfindendes Herz: »Damit gieng es über den gemeinen Mann allein, dieser muste offt Weib und Kind

[1] I, 4, 2, 3, S. 137. – [2] Ibid. § 8. – [3] I, 3, 1, 11, S. 91.

[4] »Hernach fieng er an, die Parthey der Christen zu halten, bloß aus einer politischen Staats-Maxime, damit er desto besser von dem Reiche Meister würde.« I, 4, 2, 3, S. 137. – [5] I, 4, 2, 10, S. 139. – [6] I, 4, 2, 9, S. 139. – [7] I, 4, 2, 11, S. 139.

verkauffen, nur daß er die Exekution und andere Zwangs-Mittel vermeiden konte.« Konstantinopel ist nichts anderes als »ein unläugbares Denckmahl von dem Ehrgeitz seines Stiffters«. Und seinen Hang zum Wohlleben gibt selbst der »Panegyriker« Eusebius zu. Alles in allem gilt, daß er auch politisch den Untergang des römischen Reichs beschleunigt hat.

Allerdings läßt Arnold — und darin unterscheidet er sich von Jakob Burckhardt — Konstantin ganz als im Schlepptau des schlauen und herrschsüchtigen Klerus erscheinen[1]. Er wurde getrieben; ja in diesem Zusammenhang kann es manchmal wie Sympathie für den Kaiser klingen[2]; auch Konstantin wird dann zum Lamm, zum Opfer der rasenden Pfaffen.

Unter Konstantin vollendet sich die Verbindung der Kirche mit der Welt, die aber bereits vor ihm eingesetzt hat. Jetzt fallen die Hindernisse weg, »welche die Clerisey bisher abgehalten hatte, eine völlige Regiments-Form nach ihrer Macht, Pracht und Hohheit in die Kirche einzuführen[3]«. Und die Einteilung des Reichs — das hat Arnold, allerdings einen Gedanken Caves aufnehmend, scharf gesehen — ist für die hierarchische Gliederung der Kirche maßgebend gewesen.

Nun modifiziert sich auch die Aufgabe der Geistlichen. Sie achten auf das, was dem Staat gefährlich werden könnte, und, umgekehrt, greifen sie auch in die Sphäre der Welt über. Denn der Klerus bekam das Recht der Jurisdiktion auch in weltlichen Dingen[4]. So hatten die Bischöfe »den einen Fuß auff der Cantzel, den andern auff dem Rathhauß«. Sie reisten durchs Land, hielten Synoden ab, saßen bei Hof, mengten sich in fremde Sprengel und in tausend Dinge, die sie nichts angingen, und vergaßen dabei ihre eigentliche Pflicht, die Seelsorge an ihrer Gemeinde[5].

Und so faßt sich das Schlußurteil über Konstantin zusammen. Er »wollte die zwey widerwärtigsten Dinge vereinigen, Gottes und des Teuffels Regiment zusammensetzen, Christus und Belial solten gleichsam miteinander gute Freunde werden[6]«.

---

[1] I, 4, 7, 14, S. 192. Konstantin beruft wohl Konzilien ein, zieht geistliche Dinge vor sein weltliches Gericht, setzt auch Bischöfe ab, »ob ihn gleich die Clerisey als ein Uhrwerck trieb, und die Poltzen aufflegte, die er nur verschiessen muste«. I, 4, 7, 1, S. 180.

[2] I, 4, 7, 25 f., S. 197. Im Anfang des Arianischen Streits sieht man »das gütige und friedliebende Gemüthe des Kaysers«.

[3] I, 4, 7, 1, S. 180. — [4] I, 4, 7, 7, S. 182. — [5] I, 4, 8, 61, S. 230.

[6] I, 4, 3, 2, S. 160. »Indem die Christliche Religion eben keine Republic, und die Republic keine Christliche Religion so nöthig habe, daß nicht eine ohne die andere bestehen könte.«

Die Verweltlichung, das ist im Sinne Arnolds der Verfall, der ausgelöst wird durch den Frieden. »Da hörte nicht allein die Prüfung und Bewährung des Glaubens auf, nemlich das Creutz, welches bißhero auch die Liebe wol angefeuert und unterhalten hatte, sondern die äusserliche Sicherheit machte die Leute ihrer Christlichen Pflicht und Übungen sehr vergessen, nicht anders als die Soldaten ein langer Friede zum Kampff faul und untüchtig machet[1].« Der Friede nährt die Streitsucht, so daß die Christen, die, für die Heiden ein Ärgernis, sich selbst »beissen und fressen«, zugleich die Heiden mindestens so schlecht behandeln, wie diese sie behandelt hatten[2].

Die Verweltlichung bedeutet zugleich Paganisierung. Denn das ganze hellenistische Heidentum mit seinem Aberglauben und mit seinen Zeremonien dringt jetzt in die Kirche ein. Das zeigt sich im Kultus und in der Lehre[3]. Die »alte Einfalt« ist verloren gegangen. Die Mehrzahl bleibt »bey den äusserlichen Wercken stehen, worinnen das rechte Antichristenthum beruhet[4]«. Der »wahre thätige Glaube« verschwindet; die Religion erstarrt »in gewisse(n) Conzepten und terminis, die der Verstand gefasset, wie auch in äusserlichen Mund-Bekänntnissen und andern operibus operatis[5]«. Nicht Geist und Leben sondern die verstandesmäßige Zustimmung zu einem Wort wie ὁμοούσιος entscheidet über die Seligkeit[6]. Diese Rationalisierung der Wahrheit bedeutet zugleich die Geburt der Orthodoxie.

Orthodox ist die Partei, die bei Hofe die Macht hat; die andere aber ist »böse und ketzerisch«, »und wenn auch zehn Athanasii darunter gewesen wären«. Wer die Formeln und Bekenntnisse dieser Gewalthaber anerkennt und die Macht der Bischöfe nicht antastet, der wird zufrieden gelassen und gilt auch für orthodox. Wer sich diesem von Machtgier und andern Leidenschaften getriebenen Klerus widersetzt, der wird als Ketzer ausgeschrien[7]. Gerade die Frömmsten sind vor dem

[1] I, 4, 3, 3, S. 160.

[2] I, 4, 1, 3, S. 129, vgl. I, 4, 3, 1, S. 160.

[3] I, 4, 6, 1, S. 183, vgl. § 3; I, 4, 6, 7, S. 185.

[4] Besonders zeigt sich das an den Sakramenten und den neuen Riten, die sich an sie angeschlossen haben. I, 4, 6, 8f. – Wenn man auch noch die Katechumenen und Sünder vom Abendmahl ferngehalten hat, so konstatiert doch der bittere Mann sogleich, daß man mit den Vornehmen eine Ausnahme gemacht habe. Die Bußstufen sind damit wertlos, daß der Klerus, der einfach abgesetzt wird, sie nicht zu durchlaufen braucht. I, 4, 7, 4, S. 188.

[5] I, 4, 3, 6, S. 161, vgl. myst. Theol. S. 14.

[6] I, 4, 5, 6, S. 182; I, 4, 7, 17, S. 193.

[7] Wer »ihre Sätze, Meynungen und Kunstwörter nicht alle in der Bibel finden, oder sonst ohne Überzeugung seines Gewissens vor genehm halten konte, der muste ein Ketzer heissen«. I, 4, 3, 6, S. 161.

Klerus nicht sicher, weil sie ihm wegen ihres Wandels und Ansehens ein Dorn im Auge sind. Und mit der weltlichen Gewalt setzte der Klerus seinen Willen durch. »So hatten die Bischöffe gut straffen und bannen, wenn Büttel und Hencker nicht weit davon waren.«

Aber die Kirchenzucht ist damit diskreditiert, da höchst menschliche Affekte die Motive zu ihrer Ausübung sind. Die Freiheit des Geistes ist durch die Gewissensherrschaft zerstört worden, die sich der Klerus angemaßt hat, der dabei das Recht der Gemeinde für sich selbst geraubt hat. Wenn Jesus jeden Zwang verboten hat, und wenn die Apostel arm, ohne weltliche Gewalt, durch Bitten, Flehen und Predigen gewirkt haben, so wird jetzt der aus dem Judentum später ins päpstliche Recht übernommene Bann angewandt und dabei schließlich doch nur ein vergängliches, weil nicht auf Christus sondern auf Menschensatzungen beruhendes Gebäude aufgeführt[1].

Die Ketzer sind demgegenüber die Bedrückten, die »durch ruhige und gute Tage nicht verführt werden« konnten[2]. Und doch kann man nicht sagen, daß Arnold die Ketzer insgesamt und à tout prix als die echten Christen in Schutz genommen habe. Seine Sympathie gehört den einsamen, frommen Seelen, die mit der Kirche als solcher nichts zu tun haben. Es ist sehr charakteristisch, daß er für die Arianer, die doch eben eine Gegenkirche waren, wenig übrig hat, wenn er auch den »Abscheu vor aller Abgötterung« und die bessere moralische Zucht bei ihnen anerkennt[3]. Ihr Rationalismus[4] — Arius ist von der Logik beherrscht — und die rücksichtslose Anwendung äußerer Gewalt durch sie sind Arnold nicht verborgen geblieben[5]. Demgegenüber ist die günstige Beurteilung, die Audianern, Jovinianern, Priszillianisten zuteil wird, sehr bezeichnend. Es ist der Spiritualismus, der Arnold hier angezogen hat[6]. »Boßheit, Mißgunst und andere Absichten«, das war die eigentliche Ursache ihrer Verfolgung.

Die Schuld am Ausbruch des Arianischen Streites mißt er in der Hauptsache Alexander von Alexandrien bei. Denn der Anfang verdiente »ein gelinder und Christlicher tractament«, als ihm Alexanders »Ungestüm«

---

[1] Geistliche Gestalt eines evangelischen Lehrers. 1723. I, 430ff.

[2] I, 4, 3, 6, S. 161. — [3] I, 4, 8, 10, S. 266. — [4] I, 4, 7, 18, S. 194.

[5] I, 4, 8, 4ff., S. 203. An Seecks Hypothesen denkt man, wenn man die Zerstörung der boshaften Fabeln frommer Väter durch Arnold liest. Über den Tod des Arius, vgl. I, 4, 8, 2f., S. 202; Arnold folgt hier dem Sozinianer Sand.

[6] I, 4, 8, 24, S. 214; I, 4, 8, 28ff., S. 216; — Der »Rebell und Tyrann« Maximus war der erste Scharfrichter der Orthodoxie. Hier zeigt sich die Herrschaft des Antichristen ganz deutlich. I, 4, 8, 33, S. 219.

gegeben hatte[1]. Alexander fing an zu »philosophieren«, statt auf die Bedürfnisse seiner großen Gemeinde achtzugeben. Er sah überhaupt nach seiner ganzen Anlage »mehr auf Vernunfft und philosophische Grillen als auf die lautere und einfältige Warheit der heiligen Schrift«[2]; und »die lebendige und thätige Erkäntniß göttlicher Dinge« war zumeist schon erloschen. Nun hätte zwar das »unfruchtbare Wortgezäncke« allmählich sich in sich selbst erschöpfen können, wenn nicht Arius, gewiß nicht aus Neid, auf das Neue in den Spekulationen seines Bischofs aufmerksam gemacht hätte. Nun aber fuhr Alexander los, trug kein Bedenken, Arius »einseitig und als Parthey zu richten, und vor einen Kätzer zu erklären, ungeacht dieses Recht der gantzen Kirchen zu lassen war« — das ist wohl für Arnold der entscheidende Punkt — und hat schließlich Arius »mit Gewalt« aus der Stadt verjagt. Arnolds eigene Empfindungen fassen sich in dem Satz zusammen, daß das Schreiben des »ungetaufften Katechismus-Schülers« Konstantin eine »derbe Lektion« für den Klerus war[3].

Den mystischen Glanz, der das Konzil von Nicäa umgeben kann, zerstört Arnold rücksichtslos. »Zancksucht«, »Schmeicheley«, »Unwissenheit«, das sind etwa die drei Eigenschaften, mit denen er die nicänischen Väter charakterisieren zu können glaubt[4]. Der Ausgang war »sehr elend«. Der Klerus der ganzen Welt saß wenigstens ein Vierteljahr zusammen, und das Resultat war doch = 0. Es wäre wahrlich besser gewesen, die Bischöfe wären zu Haus geblieben und hätten dort ihre Pflicht getan[5]. Ebensowenig entsprach das Verfahren des Konzils dem Ideal. Abgesehen von dem äußerlichen und üppigen Leben wurde auch die *Θάλεια* des Arius, aus der man sich ein selbständiges Urteil hätte bilden können, überhaupt nicht verlesen. Und das Schlimmste ist der mit Hilfe der weltlichen Gewalt ausgeübte Gewissenszwang gewesen[6].

[1] I 4, 8, 5, S. 204; I, 4, 7, 7, S. 189, spricht Arnold von den »hitzigen Affekten« Alexanders.

[2] I, 4, 7, 6, S. 189. — Das Streben nach Schriftgemäßheit wird bei den Arianern anerkannt. I, 4, 8, 9, S. 206.

[3] I, 4, 7, 7 f., S. 189. — »Es waren nunmehro beyde Partheyen u. also die meisten christlichen Lehrer von der ersten Einfalt des Glaubens abgewichen, u. hatten anstatt des thätigen Christenthums blosse Meynungen, leere Sätze, Kunst-Wörter und seuchtige Fragen auf die Bahn gebracht .... (sie) wolten die unaussprechliche Gottheit mit gewissen Worten beschreiben.« (I, 4, 8, 8, S. 205.)

[4] I, 4, 7, 11, S. 191.

[5] I, 4, 7, 24, S. 196. — Besonders dem Hofbischof Hosius von Corduba, dessen »üble Conduite« Arnold beklagt, gibt er den Rat, »er hätte fein zu Hause und ausser Gefahr bleiben sollen«. I, 4, 4, 6, S. 164.

[6] I, 4, 7, 25, S. 197.

Die Kirche ist Babel geworden. »Unter dem Namen des rechten Glaubens« breitete der Teufel sein Reich aus. Die Orthodoxen bekannten »mit Mund und Feder Christum vor einen grossen Herrn, wolten auch andere mit Gewalt dazu zwingen, mit dem Hertzen und der That aber liessen sie ihn nicht über sich herrschen[1].« Und es ist das Siegel unter dies Urteil, wenn das Abendland, ebenso wie Justinian in seinen Gesetzen, das nicänische Konzil neben die heilige Schrift gestellt hat. »Über ihren eigenen Satzungen« hatte die Klerisei »Gottes gantz vergessen« und »sich selbst auf den Thron« gesetzt[2].

Auch in der Schilderung des Donatistenstreites ist es zweifellos Arnolds Verdienst, daß er die Quellenfrage nie aus den Augen verliert und auf das Nichteinheitliche in der Donatistenbewegung aufmerksam gemacht hat[3]. Die Quellenkritik ist ihm Anfang aller historischen Wissenschaft. Sie bahnt den Weg zur Erkenntnis der einfachsten Seelenregungen und der einfachsten Handlungen, bis in welche hinein Arnold alle geschichtlichen Geschehnisse verfolgt.

Der Donatismus ist eine Reaktion gegen das Verderben der Kirche und den Verfall des Klerus. Die orthodoxe Kirche aber konnte den Frommen nicht mehr als die »eine heilige und reine Gemeine« erscheinen, die die wahre Kirche doch sein mußte[4]. Aber es ist Konsequenzmacherei und Verleumdung, wenn die Orthodoxie behauptet, die Donatisten hielten sich für die reine Gemeinde Gottes. Die Orthodoxen dagegen -- und man sieht hier ganz die Motive der Sympathie Arnolds — »gründeten sich auf die Menge, Autorität, Alter und Pracht ihres Hauffens, und wolten zwar keine Heiligkeit und Reinigkeit der Kirchen zugeben, dennoch aber auch nicht als verdorbene Christen angesehen seyn, sondern noch bey Ehren bleiben, und ihr Elend auf alle Weise bemänteln[5]«. Mit den schärfsten Mitteln geht der Klerus gegen diese Zeugen der Wahrheit vor und läßt dabei selbst die »natürliche« Redlichkeit dahinten. Augustin, »der sonst eines ziemlich modesten Gemüths war«, hat öffentlich ihre Verfolgung und die Hilfe des Staats gegen die Ketzer gefordert, womit er nicht bloß eine »unanständige

[1] I, 4, 7, 17, S. 193.

[2] I, 4, 7, 13, S. 192.

[3] Hauptquellen sind Augustin und Optatus, die Gegner der Donatisten. In den griechischen Quellen findet man keine Nachricht von ihnen. Vorsicht ist also doppelt notwendig. – Die Circumcellionen mit ihren groben Exzessen sucht er möglichst von den Donatisten zu scheiden. S. 219, § 34.

[4] I, 4, 8, 36, S. 221.

[5] Ibid. § 34.

Probe seines ohnmächtigen Gemüths« sondern auch den Ketzermeistern späterer Zeiten ein oft herangezogenes Beispiel gegeben hat[1].

Einen flüchtigen Blick möchte ich noch auf die Beurteilung der Persönlichkeiten in diesem Jahrhundert werfen. Daß Epiphanius und Philaster[2] verworfen werden, versteht sich von selbst. Ihre quellenkritisch ermittelten Irrtümer sind Arnold zweckvolle Lügen; besonders rügt er an Epiphanius, daß er sich in weltliche Händel eingemischt hat[3], und daß er die Pflichten gegenüber seiner Gemeinde vergessen hat. An Eusebius von Cäsarea[4], dessen Arianismus »außer allem Zweiffel« ist, wird sein Abfall vom Glauben und seine »Schmeicheley und Welt-Liebe« hervorgehoben. Ebensowenig hat Arnold mit den großen Kirchenmännern dieses Jahrhunderts sympathisiert. Ambrosius war trotz seiner Vorzüge »verschlagen und behutsam«[5]. Athanasius ist trotz seiner Berühmtheit nicht »von grossen Irrthümern und andern Gebrechen frey gewesen[6]«. Er war klug, aber heftig und hitzig und hat sich nicht gescheut, Weltliches und Geistliches zu vermischen. Er galt für orthodox oder heterodox, je nachdem ob er Gönner bei Hofe hatte oder nicht[7]. »Seine Schrifften bestehen hauptsächlich in Controversien, und sonderlich in Verantwortung wegen seiner Person und Lehre, und stellen den erbärmlichen Zustand selbiger Streitigkeiten gnugsam vor.« Arnold sagt zwar, er wolle keinen Abgott aus ihm machen, bringe ihm aber doch Ehrfurcht entgegen; aber er berichtet mit einer gewissen Freude die verschiedenen, dem Athanasius ungünstigen Berichte der alten Historiker, ohne das kritische Messer allzusehr zu gebrauchen.

[1] I, 4, 8, 44, S. 224. — Gegen Arnolds »allzu partheyische Vorstellung« von den Donatisten hat M. Joh. Phil. Storr, Pastor und Scholarch in Heilbronn, seinen »Ausführlich und gründlichen Bericht von dem Namen, Gelegenheit und Ursprung, Irrlehren, ärgerlichen Leben und Thaten, Auff- und Abnahme der Donatisten« »zum Spiegel und Warnung gegenwärtig drohender Zeiten« geschrieben (1713). Er hat es auf die separatistische Parteilichkeit des »neuen Ketzermachers« Arnold abgesehen.

[2] Philaster ist »noch viel alberner und elender« als Epiphanius. Er macht »die allergeringsten Meynungen, die von jedermann ... vor gantz indifferent und unschuldig gehalten werden, dennoch mit Fleiß zu Ketzereyen«, I, 4, 4, 34, S. 173.

[3] I, 44, 4, 27, S. 171. — Im Vorbericht zur Ersten Liebe meint Arnold kühler und vorsichtiger, man müsse Epiphanius »mit Unterscheid und Vorsichtigkeit« lesen; aber das sei keine Schande für ihn, »so wenig als für andere, deren Relation man mit gehörigen Mitteln genau untersuchet«.

[4] I, 4, 4, 45ff., S. 178. — [5] I, 4, 4, 3, S. 163.

[6] In den Emendationen erklärt Arnold dann, daß er Athanasius wegen des Guten in seinen Schriften noch »lieb und werth halte«.

[7] I, 4, 4, 12, S. 166.

Den Typus des orthodoxen Pfaffen sieht er in Theophilus von Alexandrien, dessen »offenbare Heucheley, Hoffart, Tyranney und Geldbegierde« erwähnt wird, und der bei der ihm von den Origenistischen Mönchen drohenden Lebensgefahr »allen Eyffer vor die Orthodoxie auf einmal« verlor[1].

An Basilius lobt Arnold die Mäßigung im Kampfe gegen die Ketzer, und auch seine Vorliebe für das einsame Leben mit »den dazu gehörigen Übungen der Gottseligkeit«. Man hat ein »Exempel von seiner grossen Redlichkeit, Liebe und Bescheidenheit, soviel als selbige verderbte Zeiten zwar zulassen«. Allerdings muß an seinen Schriften ausgesetzt werden, daß er »offt mehr moralisiret und auff Tugenden gesetzlicherweise treibet«, weil auch ihm der »recht lautere Grund des Evangelii« schon gemangelt hat[2]. Gregor von Nazianz wird freundlich beurteilt, hat er doch auch Kämpfe mit dem verderbten Klerus ausfechten müssen; von seinen Schriften merkt er dann freilich an, »daß er sich allzu sehr der oratorischen Kunst beflissen und meistens einen sehr hochtrabenden stylum gebrauchet«. Merkwürdigerweise hat Arnold Gregor von Nyssa weniger geschätzt. Er habe die beiden andern Kappadozier nachgemacht, und seine Schriften enthielten oft »überflüssige Worte und nichtswürdige Dinge«.

Die wirklich frommen Leute sind in dieser Zeit vor Spott und Verfolgung in die Wüste geflüchtet[3]. Hier ist noch die alte mystische Theologie lebendig. »Praxis« und Frömmigkeit sind eins. Das Leben des Einsamen ist die Praxis der mystischen Theologie[4]. Und es ist eine Fügung Gottes, daß gerade damals, in der Zeit des rapiden Verfalls, die mystischen Schriften des Dionysius Areopagita allgemein bekannt werden; die mystische Theologie erhält sich als Gegengewicht gegen die Zanktheologie[5].

In der Wüste wirkt Antonius, dessen »ungemeine Erleuchtung, Heiligkeit und Wunderkrafft« anerkannt wird. Auf ihn haben sich alle Parteien berufen. Aber er hatte »viel seligere Verrichtungen, als eitele Wort-Gezäncke, indem er viel Heyden zu einem wahrhafftigen Christenthum brachte und sonderlich unzehlich viel junge Leute zu Gott führete«.

Der eigentliche Schützling Arnolds aber ist der Liebling Joh. Arnds, Makarius, dessen Schriften er ja herausgegeben hat[6]. Kommt man zu

---

[1] I, 4, 4, 18, S. 168. — [2] I, 4, 4, 38ff., S. 175. — [3] I, 4, 7, 12, S. 187.

[4] Vitae patrum, Vorbericht § 19, im Anschluß an Chr. Besolds praecogn. phil. S. 21. — [5] Myst. Theol. S. 248.

[6] I, 4, 4, 22, S. 169. — Auch Didymus und Ephräm Syrus werden in der Hist. u. Beschr. der myst. Theol. beschrieben und oft von Arnold zitiert.

ihm von den andern Autoren, so ist einem, »wie wenn man aus einem dürren Walde in einen anmuthigen Lust-Garten kömmt«.

IV

Mit dem vierten Jahrhundert hat die Arnoldsche Darstellung vorläufig einen Höhepunkt erreicht. Der Verfall ist da. Die Geschichte der folgenden Zeit ist eine Ausmalung dieses Verfalls. Neue Gesichtspunkte kommen nicht dazu. Immer tiefer steigt die Menschheit in das Verderben herein; höchstens graduelle Unterschiede lassen sich wahrnehmen. Eine Geschichtschreibung, die lediglich die Variation der psychologischen Kategorien Gut und Böse kennt, kann nicht weiter kommen. Nicht der Eintritt der Germanen in die Geschichte, oder die Aufrichtung der Suprematie des Nachfolgers Petri, überhaupt nicht das Verfolgen irgend einer historischen Idee, bringt die Bewegung in die Geschichte. Auf einer gesenkten Fläche entfaltet sich das Böse neben dem Guten und drängt dies immer weiter zurück. Einschnitte und Absätze gibt es nicht mehr. Der von Anfang an bestehende Kampf zwischen Gut und Böse wickelt sich ab, und das Böse hat in ihm die Oberhand gewonnen.

So lassen sich auch die folgenden Jahrhunderte als die Zeiten des sich vollendenden Verfalls zusammenfassen. Und alle Verwirrungen, die damals über die Welt gekommen sind, sind Strafe und Züchtigung Gottes für den Abfall der Christen von der Reinheit seines Geistes[1].

Besonders »die armen Juden« werden von der Orthodoxie verfolgt[2]. Infolgedessen steht die Judenmission still. Juden und Heiden bleiben unbekehrt und bilden ihre Grundanschauungen um so schärfer heraus, »je mehr sie das böse Wesen unter den Christen gesehen und von ihnen zurückgestossen worden«. Der Bilderdienst und das Zeremonienwesen nähern vielmehr Christentum und Heidentum einander an, und die heidnischen Lehrer sind durch den Druck freundlicher und entgegenkommender als die christlichen geworden[3]. So ist es innerlich vorbereitet, wenn durch die Perser und später die Muhammedaner große christliche Provinzen verloren gehen[4]. Was als Ersatz durch die Mission neu erworben wird, ist wertlos. Denn es waren »elende« Bekehrungen, »wenn diese und jene völcker unter das Joch des Pabstes und der Clerisey gebracht« wurden, wie das bei den Angelsachsen der Fall war[5].

[1] I, 5, 1, 1, S. 231.

[2] I, 5, 1, 2, S. 231 f., vgl. I, 7, 1, 11, S. 295 und I, 6, 1, 1, S. 266. Ebenso war es später mit der Bekehrung der Ungarn und Wenden, I, 11, 1, 7 f., S. 346.

[3] I, 6, 1, 2, S. 267; I, 5, 1, 1, S. 231. — [4] I, 7, 1, 4, S. 291.

[5] I, 7, 1, 9, S. 294; vgl. I, 6, 1, 4, S. 267.

Und den Missionaren kam es dabei nur »auff grosse Bißthümer, ehrenstellen und einkünffte« an. Mehr als Zeremonien und abergläubische »Gauckeleyen« haben sie diesen Völkern nicht gebracht. Dementsprechend waren auch die Motive der Bekehrten nicht lauter. Die Burgunden wurden Christen, »weil sie sonsten keinen Schutz wider der Hunnen einfall und tyranney funden«; und auch bei den Franken haben »zwangs-mittel, weltliche reitzungen und überredungen« die entscheidende Rolle gespielt. »In summa, die wahre unsichtbare Gemeine Jesu Christi ist diese Zeit über wenig vermehret, wohl aber zusehens vermindert worden, durch die greulichen ärgernisse der Christen[1].« Arnold betont endlich immer wieder, in diesen der Ausbreitung der christlichen Religion gewidmeten Kapiteln, daß der größte Teil der Christenheit arianisch gewesen sei[2].

Die Berichte über die Kaiser sind mit Vorsicht zu gebrauchen, die Orthodoxie hat ihre Gegner nicht mit objektiven Farben gezeichnet. So kommen diejenigen Herrscher schlecht weg, die, wie Zeno und Anastasius, Versuche gemacht haben, die Gewissensfreiheit durchzusetzen. Andre wie Justin II. werden wegen ihrer Ketzerverfolgungen durch dick und dünn gelobt. Er mordete seine Anhänger und »blieb dabey — wie Arnold bitter bemerkt — doch ganz orthodox[3]«. Die Kaiser nennen sich orthodox und halten sich an die Meinungen der herrschenden Kirche — auf mehr kommt es ja nicht an —, um ihre Schandtaten zu verschleiern. Glaube und Leben sind eben auseinandergefallen und jedes für sich abgestorben[4]. Und die Orthodoxie hält sich an die Kaiser, um durch sie ein angenehmes Leben sich zu verschaffen und alle Gegner sofort beseitigen zu können.

Justinian, der so hoch gelobt wird, bringt »eine elende glückseligkeit« über seine Zeit. Äußerlich hat er wie Konstantin trotz aller Prahlerei wenig erreicht; er bleibt Hunnen und Sarazenen tributpflichtig, und unter ihm haben die Perser Antiochien dem Erdboden gleich gemacht[5]. Zur Charakteristik Justinians will Arnold von Procop absehen, da dieser in vielem angezweifelt wird; aber auch aus den orthodoxen Autoren

[1] I, 5, 1, 9, S. 235. — [2] I, 6, 1, 5, S. 267.

[3] I, 6, 1, 7, S. 269. Dasselbe gilt von Phokas. Arnold meint »die orthodoxen (hätten) alle höllischen Geister wohl recht selig gesprochen, wenn sie nur ihre vortheile davon haben konten«. I, 6, 1, 19, S. 274.

[4] Der soziale Zug Arnolds zeigt sich in der Art, wie er die Geschichte von dem »armen Kammer-Mädgen« erzählt, das Kaiser Heraclius eines unglücklichen Zufalls wegen hinrichten läßt. Darin beweist sich die heidnische Gesinnung dieses Kaisers. I, 7, 1, 1, S. 290.

[5] I, 6, 1, 8, S. 269.

sieht man zur Genüge den »Geldgeitz« Justinians[1], »wie wol er dennoch dabey gantz wol orthodox bleiben können«. Er hat sein Volk mit Steuern gedrückt, seinen Professoren den Gehalt genommen und dafür große Tempel, die seinen Ruhm verherrlichen sollten, gebaut[2]. Aus seinen Gesetzen sieht man, daß er an »Blutvergiessen und Leibesstraffen« seine Freude hatte. Gegen die Ketzer ist er mit den schwersten Strafen vorgegangen, wie sie weder »nach der Natur« noch nach den Anforderungen des Christentums angemessen waren[3]. Zugleich konnte sich dabei der »Geldgeitz« des Kaisers in den Kirchen an den goldenen Geräten befriedigen. »Und diß waren die schönen Früchte des orthodoxen Eiffers, nemlich raub und mord. Wobey er doch bey seines gleichen den Ruhm behält, daß er den Ketzergifft von Grund aus vertilget habe.« Den nach ihm genannten Gesetzbüchern gab er nur den Namen; er konnte zwar lesen — die das verneinende Suidasnotiz ist falsch —, aber Verfasser ist vor anderen der heidnische Jurist Tribonian, ein »gottloser Mann« und Feind der christlichen Religion dazu. Interessant ist Arnolds Stellung zu dem corpus juris Justinians[4]. Dieses Buch heidnischer Juristen ist eine Rüstkammer für den papistischen Klerus und seine Ansprüche geworden. Es hat unendlich viel durch die abergläubischen und unchristlichen Meinungen, die in ihm ausgesprochen sind, geschadet. Die römische Kirche hat ihre Vorrechte gegen die Protestanten gerade mit seiner Hilfe bewiesen. Den Unterschied der Priester und Laien und deren Unterdrückung, die weltliche Herrschaft der Priester, das Zölibat, die grausamen und ungerechten Verfolgungen gegen Heiden, Juden und Ketzer, eine Fülle von abergläubischen Zeremonien, all das hat dieses Gesetzbuch befestigt.

Nicht vorübergehen darf ich endlich an der in die siebente Zenturie eingearbeiteten kühnen Darstellung Muhammeds. Schon die Tatsache, daß Arnold ihn in die Kirchengeschichte hereingezogen hat, ist erwähnenswert. Er geht sehr kritisch zuwege[5]. Die Türken haben lauter Wunder um sein Leben gesponnen und die »geschwätzigen

[1] I, 6, 1, 9, S. 270. Für die Darstellung Justinians verweist Arnold auf die Voruntersuchungen von Chr. Thomasius und Brenneysen und den dort »allegirten« Autoren.

[2] Arnold merkt auch an, daß auf Justinians Veranlassung persische Seidenstoffe »und damit zugleich die eitelkeit in diesen Dingen« nach Europa gekommen sind (ibid.).

[3] I, 6, 1, 11, S. 270. — [4] I, 6, 1, 18, S. 272.

[5] I, 7, 1, 4 ff., S. 292. Arnold erinnert an die Untersuchung des Andreas Acoluthus, wonach überhaupt noch eine zutreffende Übersetzung des Koran fehlt.

Griechen« haben ihm mehr nachgesagt, als wahr ist, »damit ja nichts auch natürlich Gutes an ihm bliebe«. Die Polemik wird dadurch »unbesonnen und ungereimt«! Arnold will nun »vermöge der Gesetze einer unpartheyischen Historie« die Wahrheit »von beyden Theylen« vorstellen. Auch Muhammed gehört zu denjenigen, die durch das Treiben der damaligen Christen abgestoßen waren; so wird auch der Muhammedanismus bei Arnold in gewissem Sinne zu einer Reaktion des natürlichen Menschen gegen die verfallene christliche Religion. Muhammed selbst war »ungelehrt« und »von Natur verschlagen«. Aber die später von Gibbon als griechisches Märchen abgelehnte fallende Sucht Muhammeds scheint bereits Arnold zu bezweifeln. Und »von Natur« neigte Muhammed zu »tiefsinnigem Nachdencken und einsamem Leben«.

Wir haben damit den zentralen Gesichtspunkt gefunden, um den Arnold seine Darstellung des Muhammedanismus gruppiert; es ist der Gedanke der Natur. Das »Natur-Licht« sagte den Muhammedanern, daß man nicht lügen dürfe, und auch Christus hat Muhammed »etwas Übermenschliches und Göttliches zugeschrieben, soweit sich nemlich sein Begriff erstrecket«. Ich zweifle nicht, daß diese mit »soweit« beginnende Einschränkung auch in die Richtung der »Natur« weist[1].

Weil der Muhammedanismus den natürlichen Menschen entsprach, konnte er sich auch so weit ausdehnen. Einem jeden ließ Muhammed »in der Religion und sonsten seine Gewissens-Freyheit«, und verbot »alles Disputieren bey Leibes-Straffe[2]«. Gewiß hat ihm die Erlaubnis zur Vielweiberei und das Verheißen sinnlicher Freuden im Jenseits Anhänger zugeführt, aber er hat doch auch »im äusserlichen Schein frömmer gelebet, als die Christen, welche im blinden Trotz auf ihre Religion in allen Schanden und Lastern sich herumwältzeten[3]«.

Es ist eine, obzwar innerlich unabhängige, doch mit dem Urteil Leibnizens über Muhammed unfraglich verwandte Beurteilung, die Arnold hier gibt[4].

---

[1] I, 7, 1, 8, S. 293. — [2] § 5, S. 292.

[3] Muhammed hat scharfe Strafen auf Diebstahl, Ehebruch, falsches Zeugnis, Verleumdung und Geiz ausgesetzt und hat im Koran weitgehende Mildtätigkeit anbefohlen (§ 6 u. 7). »Den Wein hat er gantz verboten, also daß die Reisebeschreibungen jeder-zeit gestanden haben, daß sie bey den Türcken vielmehr Zucht, Frömmigkeit und Redlichkeit gefunden, als mitten unter den Christen.« (§ 7, S. 293.)

[4] Theodizee, Vorrede, S. 27, vgl. 30f. (Leibniz' phil. Schriften, ed. Gerhardt, 1885, Band VI.

Wenn man sich vergegenwärtigt, daß Muhammed neben dem Papst in den üblichen Kirchengeschichten als der Antichrist erscheint, wenn man weiß, daß Koranherausgeber oder Biographen der damaligen Zeit wie Bibliander, Schweigger oder Prideux nur von dem »Greuel« des »Herostratus« und seiner Sekte zu erzählen wissen, so ermißt man die innere Freiheit und Größe des Urteils Arnolds. Nur einem Mann war diese Freiheit möglich, der eine Empfindung hatte für den Wert der Religion überhaupt; und diese aus dem Spiritualismus heraus sich ergebende Empfindung findet ihren wissenschaftlichen aber verkürzten Ausdruck in der Wendung »nach der Natur[1]«.

Nicht unmöglich ist es, daß Arnold in der Beurteilung Muhammeds von J. Böhme abhängig ist, der den Islam als den Baum schildert, der aus »der wilden Natur, die da bös und gut war«, emporwächst[2].

Der Antichrist ist nicht bloß im römischen Bischof, wie es die protestantische Polemik will, sondern im Klerus überhaupt Fleisch geworden[3].

Das Verschwinden des allgemeinen Priestertums, der Unterschied zwischen Klerus und Laien[4], das Amt erdrückt das lebendige Christen-

[1] Die Quelle Arnolds ist – außer des Joh. Leunclavius hist. Mus. – wesentlich Hottingers hist. or. 1660. Mit ihm teilt er auch die sonst damals im allgemeinen nicht übliche Schreibart Muhammed. Sonstige von Arnold benutzte Literatur s. vor allem I, 7, 1, 8, Anm. m. Dabei ist es charakteristisch, daß Arnold die populäre Literatur seiner Zeit zu diesem Thema kaum herangezogen hat. – Den allgemeinen Umschwung in der Beurteilung Muhammeds brachte erst das 18. Jahrhundert. – Vgl. die sehr wertvollen Ausführungen von J. Minor, Goethes Mahomet, 1907, S. 2 ff., S. 70 ff. Auffallend ist, daß Minor Gottfr. Arnolds Urteil entgangen zu sein scheint, obwohl für Goethe vermutlich gerade Gottfr. Arnold bedeutsam gewesen ist. Über Calixts Muhammed-Studie und über Muhammeds Beurteilung in der Kirchengeschichte vgl. unten Cap. V, Nr. 5. Vgl. zum Ganzen die allseitig erhellenden Ausführungen Burdachs, Faust und Moses (Sitzungsberichte der Berliner Akademie, 1912).

[2] Vgl. J. Böhme, Vorrede zur Aurora, § 44 (Werke, 1730, I, 11); III, 243 f., u. s. unten Cap. V, Nr. IV, 1, 6.

[3] I, 6, 2, 1, S. 215.

[4] Hierher möchte ich die in mehr als einer Hinsicht interessante Stelle aus dem »Offenhertzigen Bekäntniß« (1698) § 27 setzen: »Ich will nicht sagen, wie die Sache selber (sc. das Amt) aus blossem Ehr- und Geldgeitz im Pabstthum erfunden, und wider Christi klares ernsthafftes Verbot .... eingeführet worden, dadurch man offenbarlich nicht allein die einige Macht Gottes, Doctores Theologiae zu machen sondern auch allgemeine Freyheit der wahren erleuchteten Christen auffgehoben und sie samt denen Rechten und Pflichten ihres allgemeinen Priesteramtes an gewisse von Menschen offt widerrechtlich erklärte Lehrer und Meister gebunden.« Vgl. § 49, wo es heißt, daß »die Christen unter Constantino magno . . . in die Fußstapffen . . . aller Welt-Völcker und Heyden, und also auch in die von Heyden und Papisten ersonnene Academische Ämter getreten sind«.

tum, das durch heidnischen Aberglauben, leere Zeremonien, blinde Formeln ersetzt wird. Jetzt erhalten Taufe und Abendmahl den unbedingten Charakter des opus operatum, so daß man selbst tote Körper tauft[1] und den Unmündigen das Abendmahl reicht. Maria und die Heiligen rücken mehr und mehr in den Mittelpunkt der Frömmigkeit. Über den heidnischen Ursprung dieser Frömmigkeit zweiter Ordnung ist sich Arnold ganz klar gewesen[2].

Die Tyrannei der Priester über die Seelen der Menschen geht Hand in Hand mit ihrem Hochmut[3] und ihrer Schwelgerei, die ihrerseits wiederum von ihrem Geiz, ihrer Auspressung der Laien und ihrer Hartherzigkeit Zeugnis ablegt. Der Klerus lebte damals »köstlicher und delicater als die grösten Potentaten«. Das Eheverbot zieht »Unzucht, Unfläterey und Boßheit« nach sich. Und im Besitz der Gerichtsbarkeit kann der Klerus für relative Straflosigkeit von sich selbst sorgen[4]. Dabei ist die Bildung der Priester ganz mangelhaft; die Sprachkenntnis fehlt ihnen; statt dessen werden sie — wie das Beispiel des Hieronymus und des Augustinus zeigt — in »lauter heydnische(n) Sachen« unterwiesen[5]. »Unerfahrene und rohe Welt-Leute, das ist der Klerus[6]«.

Ebenso sind die Mönche Werkzeuge des Antichrist. Denn dieser hat den einst reinen und von Christus und den Aposteln gewiesenen Weg des einsamen Lebens in das antichristliche Mönchtum gewandelt[7]. Aus dem freien Wachstum in der Stille wurde eine äußerliche, gesetzmäßige Lebensart. So kommt es auch hier zur Heuchelei, die auf derselben Stufe steht, wie der bei allen Parteien vorkommende »wercklose Wahnglaube«.

Die Kraft zur Betätigung dieses allgemeinen priesterlichen Hochmuts

---

[1] I, 5, 2, 5, S. 238.

[2] I, 5, 2, 7, S. 239; vgl. S. 278, § 6 ff., S. 302, § 5. Die Prozessionen etwa bei Landplagen sind Nachahmungen der heidnischen Umzüge. Auch die Wundergeschichten dieser Zeit liest man »mit Eckel und Langweile«. Ihre Häufung beweist ihre Unwahrheit. »So gar hat der Satan immer das Wahre mit so viel Falschem verdächtig machen wollen.« I, 6, 2, 12, S. 280.

[3] I, 5, 2, 1, S. 237. Die Aufnahme der Wörter ἀρχι und πρῶτον vor dem Titel veranschaulicht das.

[4] Ibid. § 4; vgl. I, 7, 2, 5, S. 297. — [5] I, 5, 3, 1, S. 242; vgl. ibid. § 4, S. 243.

[6] Hieronymus Salvian und Augustinus gestehen die Gottlosigkeit des Klerus zu. Von Augustinus schränkt Arnold das freilich ein, denn er »hienge zwar zuletzt den Mantel sehr nach dem Winde und wolte mit der Sprache nicht recht heraus«, und zwar wegen des Donatistenstreits. I, 5, 2, 10, S. 240; vgl. Erste Liebe 8, 7, 9.

[7] Vgl. Offenh. Bek. § 40 u. Leben der Altväter, Vorr., § 28, 31, 39.

besaßen vor allem die Bischöfe von Rom und von Konstantinopel[1]. Trotz aller Einigungsversuche blieb zwischen beiden eine »geheime Jalousie«, an der die Römer die Hauptschuld trugen. »Die Römischen wurden bald so unverschämt, daß sie sich vor allgemeine Aufseher ausgaben[2]«. Schon im siebenten Jahrhundert hatten sie sich »eigenmächtig zu Häuptern der Kirchen« gemacht[3]. Gab der Kaiser auch nur einen Finger, so nahm der Papst die ganze Hand, und klopfte ihm niemand auf die Finger, so griff er »unverschämt immer weiter um sich, biß fast nichts mehr zu ergreiffen übrig blieb[4]«.

Dazu kommt ein für Arnolds die natürlichen Faktoren bevorzugendes Argumentieren sehr bezeichnendes Moment: die Eigenart der Rasse. Die Italiener hatten »verschlagene Köpfe«, »denen die Griechen viel zu ungeschickt und nicht gewachsen waren«.

Die Persönlichkeiten der Päpste sind durchaus minderwertig. Gregor ist zwar »ein wenig ehrbar und scheinheilig«, aber schon Sabinianus ist »ein recht ungeheuer und böses Thier«, und »Bonifatius III. wird nun — Arnold folgt hier einer verbreiteten Tradition — zu dem offenbaren Antichrist gerechnet, weil er sich . . . vom Kayser Phoca zum Haupt aller Gemeinen erklären lassen[5]«.

Ja, diese »hexenmeister« und »zauberer« haben es zustande gebracht, daß die Aussprüche der Päpste neben und vor die Bibel und die vier »Hauptconcilia« neben die vier Evangelien treten[6].

Über »leere Wort-Kriege und unfruchtbare speculationes« sind die unzähligen der Zanksucht der Orthodoxie entsprungenen Konzilien nicht herausgekommen[7]. Das gilt für die großen christologischen Kämpfe so gut wie für den britannischen Osterstreit, in dem Arnold »gewissenszwang und bosheit« findet. Die Eigenart der Probleme und der in ihnen sich aussprechenden Frömmigkeit blieb ihm verborgen. Eine wirkliche Unparteilichkeit der Geschichtsbetrachtung hat er eben doch nicht erreicht, dafür ist sein Maßstab zu subjektiv und zugleich zu absolut.

Nestorius, der »rumormeister«, ist Arnold trotz seiner Sittenstrenge ebensowenig sympathisch — fuhr er doch in seiner »Hoffart und Halsstarrigkeit« auf die Ketzer los — wie Cyrill, der seinen Affekten gehorchte und die Sache Christi mit all dem Wortgezänk nicht förderte[8].

---

[1] I, 6, 2, 1. — [2] I, 5, 2, 3, S. 237. — [3] I, 7, 2, 1, S. 295. — [4] I, 6, 2, 1, S. 275.
[5] I, 7, 2, 1, S. 295. — [6] Vgl. I, 6, 2, 6, S. 277.
[7] I, 6, 4, 4, S. 286. Sie »zerbissen die zähne über den schalen und den kern suchten und fanden sie nicht«.
[8] I, 5, 5, 16ff., S. 262. Cyrill ist der »unverschämte geistlose«, der nicht bloß gegen die Juden und die »sehr gelehrte und kluge« Hypathia wütet, sondern

Cyrills »eiffer vor die reine Lehre« ist schließlich doch nur »Privat-Haß« gegen Nestorius gewesen, dessen Brief an Cyrill Arnold wie Kortholt ohne Mängel zu sein scheint[1].

Auch auf die andern Persönlichkeiten in diesen Jahrhunderten fallen die Schatten des Verfalls. Selbst dort, wo Arnold lobt, wie bei Chrysostomus, schränkt er durch ein »im Verhältnis zu diesen Zeiten« oder durch das Anführen »bedencklicher Dinge« ein[2]. An Hieronymus werden »sein ernsthafftes Leben, seine Zeugnisse wider die Römische Clerisey«, die ihn deshalb ihrerseits verleumdet, gelobt, aber seine Persönlichkeit hat doch viele Fehler. Er war »sehr hitzig vor der Stirn, eigensinnig, und dahero hart und ziemlich eingebildet[3]«. Er ließ sich von seinen Affekten beherrschen, hat gern auf Menschen gescholten und »auf satyrische Art sie durchgezogen[4]«, und endlich war er »unverschämt und arrogant« im Ketzermachen. »Diese schlimmen affecten . . . haben auch so gar seinen stylum recht rauh, grob, scharff und unfreundlich gemachet«, und seine Schriften beweisen, »daß er wenig von Liebe, Demuth und Bescheidenheit gehalten und sich vielmehr auf seine Fertigkeit und natürliche Gaben verlassen«. Die allegorische Auslegung der heiligen Schrift und seine »Vernunfftschlüsse« — er folgt seinen einfällen und eigensinn mehr als der warheit« — bringen ihn um den »wahren Verstand der Schrifft«.

Allerdings hat es auch in diesen Jahrhunderten Zeugen der Wahrheit gegeben, die die alte mystische Theologie vertreten haben. Arnold zählt sie in der Historie und Beschreibung der mystischen Theologie auf, so — um nur einige zu nennen — Cassian, Eucherius, Nilus, Diadochus, Caesarius von Arles, Anastasius, Gregorius Magnus, Hesychius, Dorotheus, Joh. Moschus, Maximus usw. Maximus hat das Verdienst, durch Belebung des Dionys Areopagita eine neue Epoche der Theologie, zunächst im Orient, dann auch im Abendland, heraufgeführt zu haben. Von der Zanktheologie flüchten sich die Frommen zur mystischen, die ihrerseits nicht bloß durch Erklärung der alten sondern auch durch neue Schriften verbreitet wird[5].

---

der sich auch »in weltliche händel« mischt. Er war »recht zu fechten und zu kriegen gebohren«. »Hochmuth, tyranney, blutgierigkeit, zancksucht und ehrgeitz« sagt Arnold ihm nach. § 12, S. 246, (ibid. § 10ff., S. 246).

[1] I, 5, 5, 14 u. 15, S. 262.

[2] Charakteristisch ist, daß Chrysostomus nicht nur wegen seines Lebenswandels und seines Einschreitens gegen die »Greuel« der Geistlichen gelobt wird, sondern auch wegen seines Auftretens gegen die Kaiserin, der er öffentlich ihre Sünden vorgehalten hat. I, 5, 3, 6, S. 244. — [3] I, 5, 3, 2f., S. 242.

[4] Denkt Arnold bei Hieronymus an Christian Thomasius?

[5] Historie u. Beschreibung der myst. theol., S. 248f.

Augustin ist ursprünglich nach seiner Bekehrung »bescheiden, vorsichtig und ernsthafftig« gewesen und in seinem Amt von »grossem fleiß, treu und eyffer[1]«, er hat auch den Ruf und »Zug« zu Gott vernommen; aber als er zu Ruf und Ansehen gekommen war, da änderte sich das. Sein »eyffer wider die Ketzer« läßt sich »von affecten mercklich verleiten«. »Wozu denn seine spitzige vernunfft ihm ein rechtes schwerd war, durch die er auch die offenbahrsten Dinge dennoch vermänteln, verdrehen und scheinbarlich behaubten kan.« Arnold konstituiert hiermit einen zweiten Bruch in der Entwicklung Augustins, der schließlich doch wieder der Welt verfällt. »Sie« — damit ist die fast geheimnisvolle Macht der Orthodoxen gemeint — brauchen ihn zum Disputieren, und er kommt schließlich dazu, »den elenden zustand der Kirche und sonderlich der Clerisey zu beschönen[2]«.

Trotzdem werden auch an Augustin die Spuren der alten »mystischen« Theologie hervorgehoben, und er findet seine Erwähnung mit Chrysostomus zusammen in der »Historie und Beschreibung der mystischen Theologie«.

Die Lehre des Pelagius ist eine Reaktion gegen die mit der Gnade Gottes und der natürlichen Schwachheit ihren Lebenswandel bemäntelnde Orthodoxie[3]. Er hat »die offenbare boßheit, sicherheit und heucheley« gesehen, in der die offiziellen Christen lebten, und er kam so zu der Betonung des freien Willens, bei der er sich »einfältig nach Christi klaren Worten gerichtet hat«. Er selbst ist verleumdet worden, obwohl er ein untadeliges Leben geführt hat. Auf diesem Moralismus beruht die innere Verwandtschaft Arnolds mit Pelagius, wie ihn auch der asketische, gegen den Reichtum gerichtete Zug angezogen hat. Dabei betont Arnold ausdrücklich, daß fernere Irrtümer von der Kraft des freien Willens und der Geringmachung des natürlichen Verderbens »aus heydnischen principiis fliessen[4]«. Er hat auch beobachtet, daß die Pelagianische Lehre von den meisten Griechen geteilt wird, wofür er Chrysostomus und Isidor Pelusiota anführt.

Das Mittelalter wird nach der einen Melodie, daß ein »unendlicher Verderb« sich über die Christenheit ausbreitet[5], geschildert. Auch die Bekehrungen heidnischer Völker schränken dies Urteil nicht ein. Bonifatius, der »Idiote« und »Ertz-Ignorant«, hat den zum Teil schon

---

[1] I, 5, 3, 4, S. 243.

[2] Schon in der »Ersten Liebe« heißt es von Augustin, er habe in vielem gefehlt, »wie an einem unter so vielen Verrichtungen zerstreuten und durch unzehlige Streitigkeiten umgetriebenen Gemüthe nicht zu verwundern stehet«. (S. 33.)

[3] I, 5, 5, 5, S. 257. — [4] Emendanda zu I, 5, 5, 2, S. 256.

[5] I, 8, 2, 1, S. 309; vgl. I, 8, 1, 1, S. 306 u. I, 10, 2, 1, S. 337.

vorher bekehrten Völkern das päpstliche Joch aufgelegt und sich selbst das Erzbistum Mainz besorgt[1]. Karls des Großen »Bekehrung« der Sachsen war eine »barbarische Grausamkeit«, die dem Wesen des Christentums widerspricht[2]. Die Politik ist der Schlüssel zum Verständnis all dieser Bekehrungen. Ebenso sind die Judenbekehrungen mit dem »blutigen und barbarischen compelle intrare« im Tiefsten fruchtlos, da das äußerliche unchristliche Christentum nur Ärgernis erregt und aus den Juden Atheisten macht[3].

Der Eindruck der Eintönigkeit der Auffassung in diesen Zenturien wird noch verstärkt durch den andern, daß Arnolds Kenntnisse auf dem Gebiet der mittelalterlichen Geschichte weniger fundiert sind als auf dem der altchristlichen. Wohl sagt er selbst, daß seit dem dreizehnten Jahrhundert die Quellen reichlicher und klarer fließen, aber er hat doch die Jahrhunderte vor Luther weniger eingehend und nachlässiger dargestellt als die andern Historiker vor ihm[4].

In der Charakteristik des Verhältnisses von Kaiser und Papst legt Arnold — hier finden sich öfters Spitzen gegen Baronius — allen Nachdruck auf die Verfehlungen des Klerus, der den »guten Kayser(n)« ein schlechter Ratgeber gewesen ist. Die Schuld liegt auf Seiten der Kirche; die Fürsten sind nur insofern an ihr beteiligt, als sie aus Aberglauben oder Gutmütigkeit manchen Pfaffen »stoltz, frech und rebellisch« gemacht haben[5]. Und die Fürsten, die dem Klerus zu Willen waren, wurden für christliche und »höchstseeligste« Leute ausgeschrieen, mochten

[1] I, 8, 1, 7, S. 304. — Dieselbe äußerliche Bekehrung zu einem heidnischen Christentum bei den Pommern, Liven und Finnen. I, 12, 1, 10, S. 364; vgl. I, 15, 1, 6, S. 413. — Hiergegen richtet sich Fr. Arnkiels »Rettung des ersten nordischen Christenthums wider Herrn Gottfried Arnolds vielfältige Verstell- und Verdrehungen«. 1712. Arnkiel geht davon aus, daß das Evangelium zur Zeit der Apostel in aller Welt, also auch in Dänemark, gepredigt sei, und versucht die Darstellung Arnolds, die die Bekehrung rein äußerlich aus natürlichen und politischen Faktoren ableitet, zu widerlegen.

[2] I, 9, 1, 5, S. 319. — Wer Karls des Großen Geschichte »mit freyen und unpartheyischen Augen« ansieht, hat keine Ursache, die päpstlichen Lobsprüche dieses Kaisers »nachzuschwatzen«. — Arnolds kritische Behutsamkeit veranschaulicht folgendes Detail: Viele rühmen Karls Mäßigkeit, andere berichten, er habe einen ganzen Hasen oder zwei Hühner zu verzehren gepflegt. Zu letzterem paßt seine Größe und Dicke. »Und diese zwar geringen Umstände weisen doch, wie ihn einige in allen Stücken, jedoch ohne Grund, haben recommandieren wollen.« I, 9, 1, 4, S. 319.

[3] I, 11, 1, 12, S. 347; vgl. I, 10, 1, 8, S. 336; I, 8, 1, 9, S. 308 u. I, 12, 1, 11, S. 365. — Wenn die Christen Geld brauchten, fielen sie über die Juden her »und presseten ihnen eine Rantzion ab«. I, 14, 1, 8, S. 399. — [4] I, 13, 1, 1, S. 384; I, 15, 2, 1, S. 414. — [5] I, 10, 2, 3, S. 337.

sie noch so viel Grausamkeit und Blutvergießen auf dem Gewissen haben[1].

Das Beispiel aber für das Schicksal eines der »heydnischen und atheistischen Clerisey« widerstehenden Fürsten gibt Heinrich IV. ab. Arnolds Sympathie gehört dem verfolgten Kaiser, der »ein Liebhaber der Armen« war, und durch »das barbarische Traktament« zur »Besserung und Demüthigung vor Gott« geführt worden ist[2]. Demgegenüber nennt er den Papst — Paul von Bernrieds Spielerei aufnehmend — nur »Höllebrand« oder den »schändliche(n) bube(n) Gregorius VII.«. Er spricht von seiner Zauberei und Grausamkeit und von der Hure Mathilde[3].

Diese Betrachtungsweise wird natürlich dem großen Kampf zwischen Kaisern und Päpsten nicht gerecht. Sie wirkt kleinlich. Es fehlen ihr die Organe, um den weltgeschichtlichen Gegensatz zu erfassen. Über das Moralisch-Persönliche erhebt sie sich nicht. Sie kennt keine Ideen in der Geschichte, außer dem Kampf des Guten gegen das Böse. Wir stehen hier vor dem Problem, wie der Historiker überhaupt die Gesinnung der Individuen erfassen soll, und Arnold zeigt, daß man nicht mit der Gleichheit des menschlichen Herzens durch die Jahrhunderte rechnen darf, sondern daß auch das innerste Leben des Menschen der Veränderung wie jede historische Erscheinung unterliegt. Fast kläglich mutet es an, wenn Arnold zum Kampf Friedrichs I. nichts mehr zu sagen weiß, als daß die Päpste »weite Augen« machten und zornig wurden, als sie die Macht des Kaisers und seinen Willen, der priesterlichen Einmischung in weltliche Dinge Einhalt zu tun, spürten[4].

Aber — immer wieder wird das betont — nicht das Papsttum, der Klerus überhaupt ist der Antichrist. Das Papsttum ist nur die Spitze. Das Amt als solches ist der Tod geistlichen Lebens. Der Antichrist ist »in dem hellen Hauffen der Clerisey und den übrigen Gliedern der falschen Kirchen[5]«. Unsittlichkeit, Weltlichkeit und Unbildung charakterisieren den Klerus, der die Religion in Aberglauben und selbstsüchtiges Zeremonienwesen verschüttet hat[6]. Es kommt so weit, daß, wer überhaupt

[1] Ibid. § 7, S. 339.

[2] I, 11, 1, 7, S. 345; vgl. § 6, S. 345: »So gar wunderbar waren die Gerichte Gottes über diesen Kayser.«

[3] I, 11, 1, 5ff., S. 344ff.; vgl. I, 11, 2, 1, S. 348.

[4] I, 12, 1, 6, S. 362; vgl. I, 14, 1, 5, S. 398 u. I, 15, 1, 2, S. 412. – Falsch ist auch die Beurteilung Karls IV., da hier die Maxime Arnolds, daß der Pfaffenfreund eo ipso schlecht sein muß, versagt. — [5] I, 12, 2, 1, S. 366.

[6] Vgl. I, 8, 2, 6, S. 311; I, 11, 2, 11, S. 352; I, 8, 2, 8, S. 312; I, 9, 2, 5, S. 325. – Die Sage von der Päpstin Johanna hält Arnold für glaubwürdig, schließlich, weil man sich den damaligen Zustand nicht »thöricht, gottloß und verkehrt genug« vorstellen kann. I, 9, 2, 3, S. 324.

noch durch sein Gewissen zu Gott getrieben wird, sich einen eigenen Weg zu ihm bricht. So entstehen die Kreuzzüge und die Geißelungen[1]. Mißleitete Frömmigkeit sieht Arnold in ihnen. Gott freilich zeigt durch den jämmerlichen Ausgang, »daß es sein Werck nicht wäre«.

Auch kulturelle Großtaten, wie die Entdeckung der Buchdruckerkunst, werden pessimistisch beurteilt[2]. Der Schaden ist größer als der Nutzen, und die Erfinder hätten, wenn sie die Wirkungen ihrer Erfindung überdenken, keinen Grund, sich um die Ehre der Erfindung zu streiten. Auch mit der Neuheit ist es nicht von weitem her, da die »Sineser von undencklichen Zeiten her einer fast gleichen Kunst gebraucht« haben, wie Arnold ganz im Stil der Aufklärung sagt[3]. Ebenso hat bei dem Erwachen der Studien im fünfzehnten Jahrhundert der Antichrist seine Hand im Spiel.

»Dicke Finsternis und unzählige Irrthümer« liegen über der Christenheit. Die »ordentlichen Lehrer« haben die stillen Leute, die Zeugen der Wahrheit, verfolgt und unterdrückt[4]. Besonders gilt das für die Waldenser, denen die wildesten Ketzernamen beigelegt und die schlimmsten Schandtaten nachgesagt wurden[5]. Dasselbe hatten ja schon die Heiden von den ersten Christen behauptet. Und doch müssen die Ketzermeister selbst zugeben, daß sie gute und gerechte Leute gewesen sind. Ihr Verbrechen bestand darin, daß sie Kirche und Klerus für Babel erklärten, die Bibel lasen und nach einem heiligen Leben strebten[6]. In diesen Kreisen sammeln sich die überall verstreuten wahren Christen, deren Zahl nicht zu klein geschätzt werden darf[7].

Die Lehrer waren in diesen Jahrhunderten »wenige und doch elend genug[8]«. Einem Anselm wird »ein hartnäckig und schlimm

---

[1] I, 11, 2, 9, S. 351 f.; vgl. I, 13, 1, 5, S. 385.

[2] I, 11, 5, 1, S. 357; vgl. I, 15, 1, 7, S. 414.

[3] Er bezieht sich dabei auf Niehoffs, itinerarium Sin., S. 260 und Spizelius de re lit. Sin., S. 34.

[4] I, 8, 5, 1, S. 315. — [5] I, 12, 5, 2ff., S. 378. — [6] I, 13, 5, 3, S. 394.

[7] Auch die Fraticelli und Begharden rechnet Arnold zu den wahren Christen. — I, 11, 5, 3, S. 358 bespricht Arnold die Ketzerüberlieferung und wundert sich, daß erleuchtete Historiker auch für diese Zeit Ketzerregister aufstellen und sich so den Historikern der falschen Kirche gleichstellen, »nur damit es in keinem seculo an Ketzern fehlen möchte«. Die »Harmonie der Historie« zeigt aber, daß man in den verderbten Zeiten überhaupt keinen Ketzer suchen darf, weil alle in die Irre gingen. Anders liegt es mit den Perioden, in denen auch Gutes vorhanden ist. Da sind viele vom Weg der Wahrheit abgewichen; viele aber werden von den »entsetzliche(n) Eyfferer(n)« als Ketzer hingestellt. Arnold meint also hier, daß man Ketzer nur aus dem Gegensatz heraus wahrnehmen kann, während das Schwarze in allgemein schwarzen Zeiten verschwindet.

[8] I, 8, 3, 1 u. 5, S. 317.

Gemüth« nachgesagt[1]. Der Grund ist sehr charakteristisch: Er widersetzte sich Wilhelm II. nur wegen der Investitur und war ein Diener des Papstes. Man sieht an ihm, »wie leicht es den Naturkräfften (ist), bey den grösten Heucheleyen und Tücken dennoch andächtig und heilig zu thun«. — An Berengar versucht die Geistlichkeit den alten Kniff, die Debatte von der Hauptsache, welche »die Praxin und das Leben der Lehre« betrifft, auf »theoretische Nebenfragen« abzulenken. Im letzten Grund ist es weniger seine Lehre als sein Angriff auf den Klerus, der zu seiner Bekämpfung führt[2].

Auch über die Vertreter der mystischen Theologie wird in der Kirchen- und Ketzerhistorie viel kühler und bitterer geurteilt als in der Historie und Beschreibung der mystischen Theologie. Man kann das an Erigena studieren[3] oder auch an dem Urteil über die Victoriner[4].

Von dieser mystischen Theologie, dem roten Faden in der Ideengeschichte, dem überkonfessionellen Consensus aller Zeiten, haben die Zeugen der Wahrheit immer gezeugt[5]. Gegen Ausgang des Mittelalters geht der Strom ihrer Wirkungen von zwei Zentren aus, einem Kreis von Lehrern und einem Kreis von Laien. Zu ersterem gehörten Eckart, Seuse, Savonarola, Dionysius Carthusianus, Bernhardin von Siena und

[1] I, 11, 3, 1f., S. 353f. Trotzdem finden wir ihn in der myst. Theol.

[2] I, 11, 5, 6f., S. 359.

[3] K. u. K. H. I, 9, 3, 6, S. 328, vgl. myst. Theol. 10, 8 u. 11, 16. Erigena ist hier durch seine Übersetzung des Dionysius Areopagita der Erneuerer der Theologie überhaupt. Denn für Arnold ist die Geschichte der Areopagiten die Geschichte der mystischen Theologie überhaupt.

[4] K. u. K. H. I, 12, 3, 4, S. 374; vgl. I, 13, 2, 12, S. 390; myst. Theol., S. 253.

[5] Arnold warnt davor, alle praktischen Schriften der Alten für Erzeugnisse der mystischen Theologie anzusehen, da dazu eine »hohe und sonderbare Lehrart« gehöre. Er rechnet in der K. u. K. H. Thomas und Bonaventura nicht zu den Mystikern, während sie in der myst. Theol. S. 253f. zusammen mit Albert und Grosseteste als solche anerkannt werden. Auch in der Wahren Abbildung des Inwendigen Christentums (Nachricht von den angezogenen Schriften, S. 2) wird Bonaventura zu den Mystikern gezählt. Bernhard und die Victoriner sind die Hauptzeugen der mystischen Theologie im Mittelalter. Sie haben ihren »grössesten ausbruch« veranlaßt. (S. 252.) Bernhard ist ein Beispiel dafür (in der K. u. K. H.), daß auch gewissenhafte Männer bei aller »guten Intention« zum Eifern und Ketzermachen oder auch zur Schmeichelei gegen den Papst getrieben werden können. In der »Ersten Liebe«, S. 38, ist er »der theure Zeuge vieler Wahrheiten«. — Abälard ist ein »fleissiger, gelehrter und kluger Mann«, den der Neid der Pfaffen zum Ketzer gemacht hat. Er hat wohl zu viel Vernunft und Philosophie in die Theologie gebracht, aber auch das hat die törichte Art seiner Ausbildung mit verschuldet. I, 12, 2, 13, S. 371. In der »myst. Theol.«, S. 250, wird Abälard mit Petrus Lombardus zusammengestellt; sie haben die Schultheologie wieder in Schwung gebracht.

besonders Tauler und Joh. Ruysbroech. Allerdings haben sie hie und da einige »nach der Gelehrsamkeit schmeckende« Lehren gebraucht. Anders die Laien, zu denen Arnold die deutsche Theologie, Thomas von Kempen und Henricus Harphius rechnet; sie haben »schlecht und recht« die inwendige Wahrheit bezeugt[1]. Diese mystische Theologie ist die »wahre schmackhaffte Lehre Christi«, die die Continuität der Wahrheit in allem Verderben und Wirrwarr erhält, und die das heilige Licht des Evangeliums durch die Jahrhunderte hindurch hütet. Wo die Wahrheit ist, da ist sie auch; und wo sie ist, da ist die Wahrheit. Demgegenüber sind alle äußeren Umstände, geschichtlichen Bindungen, konfessionelle Schranken gleichgültig. Sie ist die ipsa theologia, die mit der ipsa religió zusammenfällt.

Die Beziehungen Luthers zu Tauler und zu der für Taulerisch gehaltenen deutschen Theologie werden von Arnold betont. Denn hier liegen die Wurzeln der Reformation. Der junge Luther hat die »alte, reine Theologie« aus Schrift und Mystikern wieder hervorgezogen[2]. So hat Arnold die freilich schon längst vor ihm vorhandene Auffassung der spätmittelalterlichen Mystiker als der praecessores Luthers stabiliert.

Das Gegenstück der mystischen Theologie ist die Schultheologie. Wie jene mit Dionys Areopagita, so ist diese mit Aristoteles eng verbunden. Das ganze Unheil in der Theologie erklärt sich aus der Vorherrschaft des Aristoteles. Er wird auf Kanzel und Katheder ausgelegt und sogar über Christus gestellt[3]. So kommt es, daß man von der »Praxis« gänzlich absieht und nur die »theoretischen Meynungen« ins Auge faßt. Den Anfang damit machte Petrus Lombardus, der dem Johann von Damascus »nachäffte«, und dessen Bücher man bald über die Bibel stellte[4]. »Aus diesem stinkenden Brunnen fließt die bekante theologia scholastica her, wie daraus das meiste von terminis und Meynungen in unsere Systemata leider! geleitet worden ist.« Zu Anfang war die neue Methode noch »modester«. »Aber wie die alte Schlange in allen ihren Tücken erst unvermerckt schleichet, so äusserte sich her-

[1] Myst. Theol., S. 255f.

[2] Vorrede A. 5 v. zum Cherub. Wandersmann (1701); K. u. K. H. III, 17, 2, S. 489; Erklärung vom Sektenwesen I, 11; vgl. auch den von Arnold im hist. Vorbericht zu seiner Ausgabe der vitae patrum, § 19, gegebenen Hinweis auf die Anschauung des Jakob Thomasius (orig. hist. eccl. et phil., S. 54f., S. 145), die von Luther veranlaßte Ausgabe der vitae patrum beweist, daß das Luthertum die mystische Theologie nicht verachtet sondern eben mit der Ausgabe dieses Buches den Bestrebungen Joh. Arnds vorgearbeitet habe.

[3] I, 15, 2, 9, S. 418. — [4] I, 12, 12, 13, S. 372.

nach der Greuel im folgenden seculo gröber und tölpischer.« Und noch heute mästen sich die Schultheologen mit solchem »Koth«.

Ergänzt wird diese Ableitung der scholastischen Theologie durch einen aus dem Komplex: Wort und Geist stammenden Gedankengang[1]. Die »natürlichen Menschen mit ihrer Vernunfft« lieben es, bestimmte aus dem Zusammenhang gelöste Sprüche der Bibel für ihre Zwecke zu verwenden, ohne »der ganzen aneinander hangenden Harmonie des göttlichen Willens und Worts« zu achten. Sie bleiben also am Buchstaben hängen, und dieser äußerlichen Methode entspricht dann die Verwertung des Aristoteles durch die Vernunft.

V

Die sechzehnte Zenturie ist sehr umfangreich; sie umfaßt in der Schaffhausener Ausgabe Seite 619—959, und die siebzehnte übertrifft sie noch. Man sieht daran, wie stark die Gegenwart das Bild der Vergangenheit bestimmt, wie sehr das Urteil über die Vergangenheit in der Gegenwart wurzelt. Die Macht der beherrschenden Ideen und die Tendenz des Werkes, »daß man wol an fremden und vorigen Schaden klug werden möchte«, wie es in der Vorrede zum zweiten Teil heißt, spricht sich hierin aus.

Die Einteilung dieser Bücher bleibt die gleiche wie die der vorigen Zenturien; es wird nur in die einzelnen Rubriken insofern noch mehr hineingestopft, als ihr Stoff in mehrere Kapitel zerlegt wird; aber die Rubriken bleiben. So beginnt die Darstellung des sechzehnten Jahrhunderts mit einer Beschreibung des äußeren Zustands der Kirchen, Kaiser und Päpste, Religionskriege, des Schmalkaldischen Kriegs, der ein besonderes Kapitel bekommt; sonstige Kriege und der Augsburger Religionsfrieden werden in einzelnen Kapiteln behandelt. Man sieht, der Gesichtspunkt des äußeren Zustandes ist der leitende, er wird nur — im Unterschied zu den vorigen Büchern — in mehreren Kapiteln verfolgt. Das Erstaunliche geschieht, daß man von Luther erst im fünften Kapitel hört, während die von ihm abhängige Entwicklung ohne ihn geschildert wird. Derartiges darf nicht bloß durch die synthetische Anordnung des Stoffes erklärt werden, sondern ebenso durch das Zufällige und Willkürliche, das notwendig in einen nur psychologisch in der menschlichen Seele fundierten Geschichtsverlauf kommen muß[2].

[1] I, 13, 2, 8, S. 389.

[2] Vgl. etwa die Charakteristik Pauls III., dessen Persönlichkeit ohne Erwähnung der Reformabsichten lediglich unter dem Gesichtspunkt der Willkür geschildert wird. II, 16, 1, 15, S. 624.

Der böse Geist der Kaiser ist auch jetzt der Klerus. »In geheim,« so weit er vor der Priesterschaft konnte, redete Kaiser Ferdinand I. ehrerbietig von Luthers Lehre; aber Aleander hat Karl V. zu dem »recht blutgierigen« Edikt von Worms gebracht[1], und Pius IV., der die Hurenhäuser doch duldete und die Ketzer verfolgte, hat Maximilian II. von der Erteilung der Gewissensfreiheit abzuschrecken versucht.

Das Urteil über Karl V. wird sehr gewogen. Schließlich fällt es doch, trotz vorhergehenden Lobes, im Anschluß an Pufendorfs Ansicht[2], er habe den Religionsstreit zur Unterdrückung der Stände gebraucht, negativ aus[3]. In seinem Eintritt ins Kloster ist er »ein muster der eiteln ehrsucht« geworden, indem sich dabei ein psychologisch fast notwendiger Prozeß auswirkt. Man weiß, daß er dort sein Leben und sein »natürliches elend« herzlich bejammert hat, das »übrige, was in seinem Leben vorgegangen, ist Gott allein bewust[4]«. Arnold rechnet mit der Möglichkeit einer Zuneigung Karls V. und anderer Fürsten zu Luthers Wahrheiten, aber das Verhalten der Fürsten zur Reformation wurde durch ihr politisches Interesse bestimmt. Das hat er scharf betont[5]. Macht und Reichtum des Staates wuchsen durch die Reformation, und auch dem neuen Selbstbewußtsein der Welt gegenüber geistlichen Dingen kommt sie entgegen. Freilich ist damit der Keim zu Zuchtlosigkeit und Scheinwesen und damit zum Verfall vorhanden. Auch die Bilder der sächsischen Kurfürsten sind unter diesem nüchternen Gesichtspunkt entworfen und enthalten sich aller Idealisierung.

Die Päpste entbehren jeden geistlichen Charakters. Sie sind »als andere weltliche Printzen in ihren landen anzusehen«. Julius II., der an gar nichts glaubte, war ein »liederlicher, verwegener geselle und mehr ein soldat als ein mensch«, wie es in merkwürdiger Gegenüberstellung heißt[6]. Etwas besser kommt Hadrian VI. weg, und zwar ist er als Niederländer, und wohl auch wegen seiner ausdrücklich hervorgehobenen Armut, Arnold sympathisch gewesen.

Schon an der Charakteristik Rudolfs II., an dessen Regierung sein Bestreben, den Frieden zu erhalten, anerkannt wird, und dessen alchi-

[1] II, 16, 1, 5, 7 u. 16, S. 620 f. — [2] Introductio List. c. 8, S. 588.

[3] Man sieht »wie bald doch einige heuchlerische übungen den nahmen eines wahren Christenthums bey andern erwecken können«. I, 16, 1, 5, S. 620. Auch den Einfluß der Türkenkriege auf die Politik Karls V. hat Arnold gesehen. II, 16, 3, 8, S. 634.

[4] II, 16, 1, 6, S. 621.

[5] II, 16, 5, 14 f., S. 655 f., vgl. auch das von Arnold herausgegebene »Leben der Gläubigen« (Stelle 1701), S. 450 und II, 16, 6, 7, S. 668.

[6] II, 16, 1, 13, S. 623.

mistische Liebhabereien immer noch für besser und billiger als die Kriege seiner Nachfolger erklärt werden, erkennt man, daß Arnold ein Gegner des Krieges ist. Das verdeutlicht sich an den der Darstellung der Bauernkriege vorausgeschickten Bemerkungen. Im Hinblick auf »vieler ansehnlichen männer bekäntnisse« und den »willen des Herrn im neuen bund«, sollte man meinen, daß die Evangelischen keine Kriege geführt haben[1]. Denn Krieg ist gegen Gottes Willen, das ist Arnolds klare Meinung. Luther, Melanchthon, Erasmus, Seb. Franck, Mich. Hospitalius und Frundsberg werden mit antikriegerischen Aussprüchen angeführt.

Luther ist später von sich selbst und die Lehrer von ihm an diesem Punkt abgefallen. Der »liebe mann« wurde von den Juristen »übertäubet und durch einige unterlauffende schwachheit von dem vorigen lauteren sinn abgebracht[2]«. Die Vernunft trägt also die Schuld daran; dieser geänderte Standpunkt läßt es zum Schmalkaldischen Krieg kommen, mit dessen Ausgang Gott selbst die »Vernunfft-gründe und das natürliche recht« widerlegt, obwohl es damals vielfach »nach der heydnischen meynung« hieß, das Glück habe sich gewendet[3].

Im Bauernkrieg sucht Arnold die Schuld auf beiden Seiten. Man hätte die soziale Lage der Bauern erleichtern sollen[4], selbst ihr Kommunismus scheint nicht an sich getadelt zu werden. Er stellt den Bauernunruhen die von Sickingen verursachten entgegen, der »auch hernach evangelisch hieß«, und gegen den niemand vorging, weil er »ein Edelmann und Grosser« war; ja er fragt, ob nicht dessen Vorgehen für »das blinde volck« ein »exempel und antrieb« gewesen ist, weil es den Großen nachtun wollte[5]. Die eigentliche Verantwortung aber trägt die Obrigkeit und mehr noch als diese der Klerus; denn er hätte die Obrigkeit besser anleiten sollen, und er hat die Armen noch mehr geschunden als die weltlichen Herrn[6]. Auf der andern Seite ist es dem lutherisch empfindenden Arnold klar, daß auch die Bauern kein Recht

---

[1] II, 16, 2, 1, S. 625; vgl. II, 16, 3, 3, S. 632.

[2] II, 16, 3, 5, S. 632; vgl. c. 5, § 26, S. 661.

[3] II, 16, 3, 6, S. 633. — Die Zeit des Schmalk. Krieges trägt überhaupt schon manche Zeichen des Verfalls, die psychologisch erfaßt und geschildert werden. Das Wort Gottes ist den Fürsten nur Vorwand gewesen; darum bestand Einigkeit unter ihnen nur so lange, als es das »privat-interesse« einem jeden gebot. Der sächsische Kurfürst war ein »Herr von natürlich redlichem gemüth«, aber er traut den Menschen zu sehr und er, sein Hof und Volk bleiben bei den »heydnischen Gewohnheiten« der Zeit. II, 16, 3, 19, S. 638.

[4] »Die armen leute« wollten »sich von den pressuren der Edelleute und den zehenden der Pfaffen entledigen, und sonst alles frey und gemein haben«. II, 16, 2, 4, S. 626. — [5] II, 16, 2, 6, S. 627. — [6] II, 16, 2, 7, S. 627.

zur Selbsthilfe durch Rauben und Morden hatten[1]. Sie haben sich wie »natürliche Menschen« aufgeführt, ohne die »geduld und demuth Christi«, und das Schlimmste ist ihre Heuchelei, mit der sie sich auf das Evangelium berufen haben, das doch gerade das Gegenteil erforderte. Aber auch Luthers berühmte Schrift gegen die Bauern ist ein Ausfluß seines »natürlichen Temperaments«. An Thomas Münzer, der »zweifelsohne anfänglich zuweilen mag bewegungen von Gott gehabt haben«, in dem aber schließlich »die Natur die oberhand behalten« hat, hat Gott ein gerechtes Gericht vollzogen, den Hochmut niedergeschlagen und wieder einmal gezeigt, daß das Reich Gottes nicht durch Herrschsucht sondern durch geistliche Kräfte kommt[2]. Die »Tragödie« zu Münster wird »in ermangelung besserer und unpartheyischer urkunden« »sehr vorsichtig« und »mit erbarmen und mitleiden« behandelt[3], und ausdrücklich wird betont, daß die andern Wiedertäufer, die nach ihren Grundsätzen den Krieg verabscheuten, mit den Münsteranern nichts zu tun haben wollten. Die Münsteraner selbst werden schließlich als »frevenlich und unchristlich« charakterisiert[4]. Die politische Folge der Bauernkriege war eine völlige Unterdrückung der Untertanen durch die Obrigkeit. Kirchengeschichtlich ist das bedeutsam, weil die Obrigkeit, der die Rechte der Gemeinde bei der Pfarrerwahl übertragen waren, diese dementsprechend behandelte[5].

Luther selbst ist kein besonderes Kapitel gewidmet. Er tritt zurück. »Vom Zustand des Pabstthums vor Luthero, und denen werckzeugen und beförderern der reformation, insonderheit von Luthero«, heißt die Überschrift des fünften Kapitels. Diese Einschränkungen sind in der gesamten Schilderung der Person Luthers und seines Werkes spürbar. Luther wird gelobt, »soweit es einem menschen zukommt«; die Darstellung will ausdrücklich »unpartheyisch« sein; »anfänglich« war er »ein theures werckzeug« der Gnade Gottes. Denn — und hier setzt der alte Gedanke Arnolds, der bei ihm den Entwicklungsgedanken vertritt, wieder ein — unter Druck und Demütigung gedeihen die Christen am besten, weil sich das Herz da an nichts als an Gott halten kann[6]. Das gilt auch für Luther persönlich, der unter dem lauen Friedrich dem Weisen »in der demuth und verläugenung« stand. Dann hebt freilich Arnold an der Gestalt Luthers zunächst hervor, daß Gott in ihm wirksam war. »Von Natur« hat er seine Erkenntnis nicht, sie ist »göttliche

[1] »Wie es bey natürlichen Menschen gehet«, war »eine greuliche Hoffart« bei ihnen, weil sie »auch gern einmal Herr spielen wollten«. II, 16, 2, 9, S. 628.
[2] II, 16, 2, 11 u. 14, S. 629 f. — [3] II, 16, 2, 15, S. 630. — [4] II, 16, 21, 5, S. 858.
[5] II, 16, 14, 8, S. 763. — [6] II, 16, 5, 17, S. 657.

Gabe[1]«. Er gehört mit einem Wort zu den Erleuchteten. Luther selbst hat sich anfänglich »sehr frey« und oft »anstößiger als . . die vermeynten Enthusiasten« auf die Gnade des in ihm wirksamen Geistes berufen[2]. Man sieht hieraus, warum Arnold diesen Zug in Luthers Wesen betont: Er soll die Enthusiasten decken.

Ebenso hat Arnold wie alle Pietisten seine Freude an dem »bußkampf« Luthers gehabt. An der Lehre Luthers wird betont[3], daß Luther den Unterschied von Gesetz und Evangelium gesehen habe, daß er auf die wahre Heiligung dringe, wie sie aus der Gnade und der Vereinigung des Menschen mit Christus, im Unterschied von aller pharisäischen Gerechtigkeit kommt, und daß er in seinem Leben selbst unsträflich gewesen ist. Arnold meint, daß im jungen Luther mehr »Geist« gewesen sei als in den später deshalb verketzerten Verfolgten[4]. Luthers Theologie ruht vor allem auf der mystischen Theologie, was er auch selbst anerkannt hat, ja sie ist im Kern die wieder belebte uralte mystische Theologie.

Unter seinen »Naturgaben« steht obenan die »hertzhafftigkeit und helden-art«, allerdings heißt es sofort einschränkend, »sofern sie durch die gnade geheiliget« ist[5]. Er war deshalb der Halt der Verzagten und der Trost der Schwachen. Das Motorische in Luther hat Arnold empfunden. Sodann war er »offenhertzig, frey und ohne verstellung« und hatte eine »unaffectirte art« in Wort und Schrift. Endlich wird seine »sehr grosse und ernste genügsamkeit«, seine »verachtung des irdischen sinnes« hervorgehoben[6].

---

[1] Gott hat ihn »durch seinen Geist mit einem hochtheuren erkäntniß seines wahren evangelii oder willens von der menschen herwiederbringung durch den glauben beschencket«, die Luther »gar herrlich« vorgetragen hat. II, 16, 5, 17, S. 657.

[2] II, 16, 19, 6, S. 826. — [3] § 18; vgl. II, 16, 9, 1, S. 700, wo an Luther die Betonung der Buße, Erleuchtung und Heiligung gerühmt wird.

[4] II, 16, 5, 11, S. 654; vgl. Hist. u. Beschr. der myst. Theol. S. 265, 257 u. 188.

[5] II, 16, 5, 18f., S. 657f. — [6] Der Brief Luthers an den Kurfürsten wegen des geschenkten Rockes hat Arnold sehr imponiert. — In der von Arnold herausgegebenen Sammlung »Das Leben der Gläubigen« (Waisenhaus 1701) — er lehnt in der Vorrede die Verfasserschaft ausdrücklich ab; nur wegen einiger Beiträge und Revision des Ganzen hat das Buch seinen Namen bekommen — steht eingekeilt zwischen der Biographie der Frau von Chantal und des Joh. Arnd die Luthers, »in beständiger Absicht auf den innern Grund vorgestellet«. Schon daraus sieht man den Zweck des Werkes, nachzuweisen, daß Gott »unter allen Sekten seine verborgenen wahren Israeliten« habe. (Vorrede.) Trotz einer gewissen Dürftigkeit des Aufbaues wird Arnold der Verf. sein. Er ist als solcher in den Hist.-theol. Betr. I, 3, 6 bezeugt. Scharf betont ist hier die Armut Luthers, nicht nur in seiner Geburt (S. 406) sondern auch in seinem Leben, die Geschichte

Die reine Zeit ist in der Reformation ebenso wie im Urchristentum sehr kurz gewesen. Der Abfall beginnt eigentlich in Luther selbst. Denn auch er steht unter dem historischen »Gesetz«, daß das menschliche Herz in ruhigen und sicheren Zeiten schlechter wird. Vor allem ist es Luthers »durchbrechendes, hefftiges Temperament« gewesen, das ihn oft hat falsch handeln und auch schreiben lassen[1]. Recht charakteristisch ist es auch, daß Arnold gelegentlich davor warnt, von der »Fröhlichkeit« Luthers zu sprechen, damit »die verderbte Natur« nicht auch noch gepriesen werde. Und auch die Urteile Luthers über die Offenbarung und den Brief des Jakobus führt er als Beispiele seiner Irrtumsfähigkeit an. Diese Exzesse werden zu einer Ursache des Verfalls, indem die Feinde mit Grund an manchem Anstoß nahmen und die Freunde ohne Grund gerade diese Schwachheiten nachahmten[2]. Arnold findet auch die Erhebung Luthers »über menschliche Condition«; er tadelt den Vergleich mit Moses, Elias, Johannes und Paulus[3]; die

vom Rock findet sich hier auch und dazu noch die von der von Linck geliehenen Kutte (S. 440, vgl. 482). Gott wirkt eben contra rationem, auch darin, daß die Reformation »auff einer neuen Academie durch schwache werckzeuge« beginnt, wodurch Gottes Werk von Menschenwerk unterschieden werden soll (S. 413). Gelobt wird an ihm seine »beständige Liebe zum Frieden und zur Ruhe im Policey-wesen und seine Sympathie für die Noth der armen Hauffen«, die ihn zur Ausgabe des Katechismus bewogen hat. Den Einschnitt im Leben Luthers macht der Verf. mit dem Jahr 1521; die Ursache ist – ganz im Stil Arnolds – die Änderung der äußeren Umstände. Sein Zorn, seine Affekten und sein Hang zu »schertzhaffter Sprüchwörterey in Reden und Schreiben« werden getadelt (S. 459f.). Im übrigen ist das Bestreben vorhanden, Luther zu entschuldigen, auch in seinem Verhalten gegen Karlstadt. Die Schuld trifft die Umgebung Luthers, die sich über die Verwerfung des Doktorats und der Titel überhaupt bei Karlstadt ärgert (S. 475). Den Schluß macht eine Sammlung von verschiedenen, an die Mystik anklingenden Stellen bei Luther; der Titel sagt ja schon, daß unter diesem Gesichtspunkt die vita selbst entworfen ist: Luther war »unter dem innerlichen und äußerlichen Creutz« (S. 408). Auch die Rechtfertigungslehre wird durch den Hinweis auf die Mystiker verdeutlicht (S. 420). Endlich ist noch auf die Polemik gegen Aristoteles und auf die Bemerkung hinzuweisen, daß Luther – wie Arnold selbst – schon früh bei seinen Vorlesungen »die Auslegungen der Kirchenväter« herangezogen habe, aus Abneigung gegen die Scholastiker (S. 418).

[1] II, 16, 5, 23f., S. 659ff., vgl. Erläuterung 6, 3.

[2] Das Urteil Luthers über den Jacobusbrief und die Apokalypse rechnet Arnold unter seine Irrtümer (§ 25); daß man ihm seine Liebe zur Natur und seine gelegentliche Vorliebe für einen guten Trunk zum Lob anrechnen will, ist Arnold unbegreiflich. Ihm ist das alles nur »verderbte Natur« (§ 29, S. 662). Vgl. II, 16, 6, 14, S. 670.

[3] Wenn auch der Apostelname nichts so Außergewöhnliches zu Luthers Zeit war, so kommt er ihm doch nicht zu. Ihm bleibt »das amt eines evang. Predigers in den ersten Zeiten« (§ 22, S. 659).

»absolute unbetrüglichkeit«, wie man sie Luther zuschreibt, kommt Sterblichen nicht zu. Dasselbe gilt auch für die Lehre Luthers. Er hat die uralte mystische Theologie in seinen Anfängen neubelebt, aber er ist davon bald abgekommen; gewiß, Arnold hat, wie er selbst und sein freundlicher Gegner, Hofrat Pfanner, es betonen, Luther hoch gepriesen, aber im Grund bleibt seine Anerkennung Luthers doch limitiert. Es ist schon so, wie es einmal ganz nebenher in seiner »Endlichen Vorstellung« c. 4, § 2 hervortritt, wo Arnold von seiner Treue gegen das Evangelium Christi spricht, »wie es auch durch Lutherum im Anfang der Reformation zum Theil gelehrt worden«.

Eine besondere Untersuchung widmet Arnold der damals wie von Anfang an viel diskutierten Frage[1] nach der Priorität der Reformatoren. Auch hier zeigt sich starke Zurückhaltung. »Aufrichtigen gemüthern« ist es gleich, »durch welches werckzeug Gott am ersten ausgebrochen sey«; »mit bescheidenheit« soll man in dieser Frage »jedem sein gehörig Lob lassen und doch der historischen Wahrheit nichts vergeben«. Das Ergebnis ist denn auch dies, daß Zwingli die zeitliche Priorität zuerkannt wird, wie er auch an den nicht so in den Vordergrund getretenen Zeugen der Wahrheit — auch Politiker, wie Spengler, und Weiber hat Gott verwandt — seine Freude hat. Gott hat eben zugleich viele Werkzeuge gebraucht, »ob er gleich einige, und darunter vornehmlich Lutherum, hauptsächlich aufs theatrum gestellet[2]«. Luthers Vorzug besteht schließlich doch nur darin, »daß er öffentlich das meiste gethan und viele andere erst aufgemuntert hat«, ein Urteil, das dem Pufendorfs nahe kommt, daß Luther zuerst der Katze die Schelle umgehängt habe. Trotz aller Bedenken gegen diese Auffassung, wie sie auf der Hand liegen, ist nicht zu verkennen, daß Arnold hiermit das Verständnis der Reformation aus der Gesamtheit der Zeiterscheinungen heraus angebahnt hat.

In der Darstellung der Reformation selbst fällt vor allem auf, daß in die Schilderung des Werdens immer wieder die des Verfalls hereinschlägt. Wie eng muß Arnold beides verknüpft gesehen haben! Wirklich unparteiisch wird den Katholiken zugestanden, daß die Motive

[1] Vgl. Pufendorfs politische Betrachtungen der geistlichen Monarchie des Stuhls zu Rom mit den Anmerkungen Christian Thomasius', Halle 1714, S. 191.

[2] II, 16, 5, 10, S. 653. Sehr gelobt wird Erasmus von Arnold, ein Zeichen der holländischen Einflüsse auf ihn. Er hat »die wahre weisheit ziemlich wieder ans licht gebracht«, und »hat sich um Luthers person und die besserung der Kirchen mehr verdient gemacht als viele hernach anerkannt haben« (ibid.). »Etwas Vernunfft« läuft ihm allerdings gelegentlich unter (II, 16, 5, 27, S. 661), obwohl er »sonst unpartheyisch« sein will. (§ 18, S. 658.)

zum Übertritt sehr häufig sehr menschlich waren: das Interesse der Menschen, denen die Wahrheit nur »Deckmantel« war. Demgemäß war auch die Einführung der Reformation oft wenig christlich; die Klöster wurden ebenso übel behandelt wie die Geistlichen, »wie es allzeit hergehet, wo eine Parthey der andern mächtig wird[1]«; ein Zusatz, in dem Arnold verrät, wie wenig er in dem Protestantismus die wahre Kirche sondern schließlich doch nur eine falsche Sekte neben einer anderen falschen Sekte — analog den Arianern neben den Orthodoxen — sieht.

In den ersten Jahren hatte die Reformation im Feuer der ersten Liebe und der Trübsal die Herzen der Menschen noch verändert. Die ersten Lehrer haben noch »Veränderung des lebens« gefordert und waren nicht mit bloßem Wissen, Schwatzen, Bekennen und Beschimpfen der Katholiken zufrieden[2]. In der Zeit der Verfolgung gab es außer dem Martyrium Demut und Kraft und Licht, bei Lutheranern und Zwinglianern[3]. Arnold erzählt viele Märtyrergeschichten als Proben der Seelenstärke der Zeugen der Wahrheit. Seine Männlichkeit freut sich daran, aber die Tendenz ist leise auch hier die, gegen die »gemeinen historiker« wie Osiander, die Märtyrer nicht bloß unter einer Partei sondern vor allem bei den Bloß-Christen, den reinen Frommen, zu finden[4]. Die Verfolgung wird nun nicht ganz konsequent behandelt, nicht bloß als strafendes Gnadenmittel Gottes sondern auch als reines Übel, und da wird sie zum Strick für die Verfolgten selbst. Ihr Schelten und Verketzern und Ungestüm hat die Obrigkeit direkt herausgefordert, wie das z. B. bei den Hugenotten der Fall war[5]. Auch in die Geschichte der objektiven Hindernisse der Reformation dringt die Geschichte des Verfalls ein. Eine unparteiische Betrachtung sieht eben, wie auf Schritt und Tritt »ein ander wesen« und »menschen-werck unter Gottes wege« eindringt. Vollends schlimm wird das, als die Reformation sich durchgesetzt hatte. »Gute Tage und sichere Zeiten« haben auch hier wieder verdorben und »sicherheit und weltsinnigkeit« erzeugt. Die reformieren wollten, waren selbst im Herzen nicht gebessert. Es wurde allzu scharf mit den Katholiken gestritten und »die wahre besserung zur gottseligkeit« vergessen. Und die Erleuchteten wurden von denen, die den

[1] II, 16, 6, 8 ff., S. 668 ff.
[2] II, 16, 6, 1 ff., S. 665.
[3] II, 16, 8, 6, S. 686. — [4] II, 16, 8, 27, S. 695.
[5] II, 16, 8, 7, S. 687. Arnold erinnert auch an Luthers Beschimpfungen des Herzogs Georg und ihre notwendig ungünstigen Wirkungen in diesem Zusammenhang. (§ 24, S. 693.)

Schutz der Obrigkeit hatten, verworfen[1]. Wenn viele zum Katholizismus zurückgetreten sind, so ist daran nicht bloß die Rührigkeit der Katholiken schuld mit ihrer Inquisition, ihren neuen Orden, ihrer »nachäffung« des Protestantismus, die Arnold auch schon gesehen hat, und ihrem gebesserten Leben, sondern vor allem auch die große Enttäuschung, die viele am Protestantismus mit seiner Uneinigkeit, Intoleranz, Gewaltsamkeit und »sicherheit« erlebt haben[2].

Auch in der Lehre begegnet man auf Schritt und Tritt den Spuren des beginnenden Verfalls. Die Wiedergeburt, die »nach dem gemeinen irrthum« in das opus operatum der Taufe verlegt wird, wird vergessen, und damit wird das ganze Gebäude einer wahren Theologie umgestoßen[3]. Was übrig bleibt, ist nicht mehr Gottseligkeit sondern »natürliche moralität«. Dies hat das andere im Gefolge. Schulphilosophie und -theologie werden wieder eingeführt. Die Vernunft der Unbekehrten herrscht in der Theologie. Christus und Belial sollen wieder vereinigt werden[4]. Schalen hat man ohne die Früchte im Glauben und Leben. Die Hauptschuld trifft Melanchthon, aus dem man einen »Abgott« gemacht hat. Ihm und seiner »spitzigen vernunfft« dankt man die systemata, die von Luthers Sinn abweichen, und gegen die dieser selbst »in den ersten Jahren« geschrieben hat[5]. Melanchthon folgt der »vernunfft und dem natur-licht«. Er beruft sich auf den Damaszener und den »Saalbader« Petrus Lombardus und bringt das Hauptübel, Aristoteles, wieder auf den Thron. Arnold hat deutlich den Zusammenhang zwischen der Universitätsreform des Melanchthon und der Ausbildung seiner Theologie erkannt; er dürfte der erste sein, der diesen von Tröltsch in seiner bekannten Schrift, übrigens mit Hinweis auf Arnold, durchgeführten Gedanken ausgesprochen hat. Eine weitere Folge hiervon ist, daß nur noch Menschen von »liberaler erudition« Kirchenlehrer sein können, wogegen Arnold auf das Beispiel der Apostel verweist[6]. Und die

---

[1] II, 16, 8, 1, S. 684 u. II, 16, 6, 18, S. 672. — [2] II, 16, 8, 37, S. 698 f.

[3] II, 16, 9, 3, S. 701. Amsdorfs Lehre von der Schädlichkeit der guten Werke zeigt, wie »schändlich verderbet« »der wahre weg zur herwiederbringung der verlohrenen seligkeit« gewesen ist. — [4] II, 16, 9, 3, S. 701, vgl. 18, S. 709.

[5] II, 16, 9, 4, S. 702. Selbst der Römerbrief wird von Melanchthon als System behandelt. Er sucht nicht »göttliche übernatürliche würckungen sondern natürliche weisheit und kräffte« — II, 16, 28, 2 f., S. 944 f. Hat er sich anfangs an Luthers »namen« »accomodiret«, so nähert er sich den Schweizern in der Abendmahlslehre, und der Bruch zwischen ihm und Luther wird nur mit Mühe vermieden. Aus seinen Schriften ist klar, daß er »in vielem, wo nicht allem« mit den Reformierten zusammenstimmt. II, 16, 32, 1, S. 15.

[6] Ibid.

Wissenschaft darf die Erleuchtung nicht verdrängen. Eine andere Folge ist der Gewissenszwang, wie er sich in den Bekenntnissen und im Religionseid äußert[1]. Dazu kommt, daß die Obrigkeit die Schultheologie den Leuten »recommandiret«, und daß diese wirklich »durch ihre befehle eingeführet wird«. Die Christen werden »gezwungen, menschenlehren zu folgen«. Endlich ergibt sich aus diesem Abfall der Protestanten »von der wahren apostolischen lehrart«, daß Praxis und »Übung zur Herwiederbringung« durch die leere Disputiersucht ersetzt werden[2].

Verknüpft sind die Mängel in der Lehre mit Mängeln im Schulwesen, dem Arnold wie alle Sektierer und Mystiker überhaupt ein lebhaftes Interesse entgegenbringt. Er lobt auf der einen Seite die aufkommenden humanistischen Studien[3] und beklagt zugleich die große Unbildung und Unwissenheit; auf der andern Seite aber tadelt er die auf den Schulen sich breitmachende heidnische und vor allem Aristotelische Philosophie, die Melanchthon durch seine These von der philosophischen Theologie zur »Hinterthür« herein läßt, nachdem Luther sie zur »Vorderthür« herausgeworfen hatte, und die »Greuel« und »Schandpossen« der heidnischen Poeten[4]. Arnolds Stellung ist nicht ganz einheitlich; und auch in seinem Innern dürfte er dementsprechend zwei Stimmen gehabt haben, wobei die dunkle hier wie sonst die hellere übertönt. Die Brücken zwischen den beiden Empfindungsreihen dürfte der Gedanke herstellen, daß die Studien manchen »aus dem natürlich-viehischen wesen« gehoben haben, daß aber auf der andern Seite in

[1] II, 16, 9, 6, S. 703 f. — [2] § 12, S. 705. — Als Zeugen der Wahrheit unter den Theologen nennt Arnold: Myconius, Capito, Sarcerius, Mathesius, H. Weller, den er öfters zitiert, Nic. Haußmann und Georg v. Anhalt. — Auch aus der Lutherschen Bibelübersetzung darf »kein Götze« gemacht werden, sondern es ist »mit dancksagung anzunehmen, was Gott andern vor licht und weißheit in dieser sache giebt«. II, 16, 9, 14, S. 707.

[3] II, 16, 10, 2, S. 710. Die Fürsten befördern, aus Eitelkeit freilich, das Schulwesen lieber als das Evangelium. Arnold lobt die Behandlung biblischer Bücher in den Vorlesungen »statt des jetzigen schul-gezänckes und philosophischen menschentandes« (§ 17, S. 718). Seine Sympathie gehört den philologischen Studien, die leider als zu schwierig mehr und mehr durch »philosophische leere grillen« verdrängt wurden (§ 21, S. 720).

[4] II, 16, 10, 19, S. 719 u. 6, S. 712. Luther hat sich gegen das gerade in Wittenberg hervortretende Unwesen anfänglich gewehrt, hat dann aber, sei's Melanchthon zu Gefallen, sei's wegen zu vieler Geschäfte, geschwiegen (§ 9, S. 713). Am akademischen Leben ist besonders die durch das Wissen hervorgehobene »hoffart und pralerey« zu verurteilen, aber die ganze Lebensart auf der Universität ist der der Gemeinde Gottes entgegengesetzt (§ 14, S. 716). »Bei der scheinbaren abschaffung des Pabstthums wurde ein völliges heydenthum in lehr und leben auf den schulen beybehalten« (§ 8, S. 712).

ihnen die Rücksicht auf das Seelenheil[1], auf Heiligung und Erfahrung, fehlt; und dies letztere ist das Wichtigere. In den Fragen des Kultus sind es die von Luther in der deutschen Messe ausgesprochenen Gedanken, die von Arnold und seinen Gesinnungsgenossen immer wieder als ideal in den Vordergrund gerückt werden. Sodann hat Luther das Verdienst, den so überaus wichtigen Katechismusunterricht durchgesetzt zu haben, der dann freilich durch die Faulheit der Geistlichen zum opus operatum herabgesunken ist[2]. Aber es ist Luthers, vor allem freilich Melanchthons Schuld, daß der ursprünglich nach apostolischer Art abgehaltene Gottesdienst durch Beibehaltung heidnischer und katholischer Zeremonien »an äusserlichem Pracht-Aberglauben und in andern Misbräuchen« den Katholiken wenig nachgab[3].

Auch der Kirchengedanke Luthers in der deutschen Messe ist Arnold nicht entgangen: Luther hat gewußt, daß die wahre Kirche die »reine Gemeinde« ist, und daß der große Haufe nichts mit der christlichen Gemeinde zu tun hat. Aber er hat damit nie durchdringen können, und diese mangelnde Scheidung der Bösen von den Frommen ist einer der Hauptgründe für den Verfall der lutherischen Kirche[4]. Als opus operatum werden auch Taufe und Abendmahl »prostituiret« und täuschen über die Buße hinweg und führen zur Sicherheit[5]. Zanksucht und Geldgeiz erniedrigen vollends »die heilig genannten Handlungen«. Während im Papsttum die äußere Zucht viele vor der Verachtung Gottes bewahrt hat, können die Leute »bey einreissender

[1] II, 16, 10, 4, S. 710 u. § 6, S. 712; vgl. auch Arnolds kleine Schrift »der wohleingerichtete Schul-bau«, 1711, wo derselbe Gedanke wiederkehrt. Es werden zu viel heidnische statt christliche Autoren gelesen (S. 14). Auch Deutsch soll mehr getrieben werden (S. 43). Wahrheit, Gewissen, Gottseligkeit soll die Schule erzeugen, nicht bloßes Wissen (S. 44). Franckes Anstalten werden ebenso empfohlen wie Fénélons Schrift von der Erziehung der Töchter (S. 47 u. 54). Auf den Nutzen und die Wirklichkeit kommt es Arnold in seinem Schulprogramm an: »So beweißt sich überdiß die Historie, Zeit-Rechnung, Genealogie, Geographie, Mathesis und dergleichen Wissenschaften in allen Lebensarten ersprießlicher und zugleich angenehmer, als die alten und unnützen Künste Aristotelis und derer Scholasticorum« (S. 44).

[2] II, 16, 11, 2, S. 721. Mit einer gewissen Freude wird berichtet, daß die erste Erwähnung des Katechismusplanes durch Luther beweise, daß er Taufe und Abendmahl »nicht eben vor nöthig hierbey halte«. 11, 9, S. 724.

[3] II, 16, 11, 13, S. 725 u. § 20, S. 728. – [4] II, 16, 13, 14, S. 759.

[5] II, 16, 12, 2, S. 737. Arnold lobt den hier und da bestehenden Brauch, die Kindertaufe der christlichen Freiheit anheimzustellen. Von Karlstadt heißt es, er wollte den Leuten die Sicherheit nehmen, als gäbe das Abendmahl Sündenvergebung, während es doch zum Gedächtnis und zur Verkündigung des Todes Christi geschehen sollte; vgl. II, 16, 12, 7, S. 739.

licentz und vermengter zulassung« leicht durch einmaligen Gang zu Beichte und Kommunion sich alle Sicherheit verschaffen[1], und die Seelsorger kümmern sich nicht um das Privatleben ihrer Beichtkinder und absolvieren ohne Unterschied. Eben um dieser Prüfung willen hat Luther sie aber überhaupt beibehalten[2]. Die Schlüssel selbst, die nach den Schmalkaldischen Artikeln der Gemeinde zustehen, sollen dem Priester keine Gewalt über die Seelen geben, wie denn auch im ganzen 16. Jahrhundert die Beichte eine freie und indifferente Sache gewesen ist[3].

Eine längere Erörterung widmet Arnold, in der Atmosphäre der von der Jurisprudenz beeinflußten Geschichtsforschung stehend, den kirchenrechtlichen Fragen. Ursprünglich sollte das unter dem Antichrist entstandene jus episcopale mit dem ganzen jus canonicum abgeschafft werden, da es die Rechte der Laien verletzte[4]; aber Luther ließ sich von den um ihre Einkünfte besorgten Juristen »überreden« und so blieb es »bey der alten leyer«. So kam es gegen alle eigentlichen, die Laien berücksichtigenden Pläne zu dem »monströsen gedicht« des summus episcopus, der selbst den Juristen zu viel war[5]. Das die Landesherren repräsentierende Kirchengericht wurden die Konsistorien, deren Autorität eigentlich von ihrer Übereinstimmung mit der Schrift abhängt, die aber in Wirklichkeit mit dem äußeren und inneren Zwang der weltlichen Gerichte und der Unterstützung der verderbten theologischen Fakultäten in heidnischen Gesetzen das Volk drückten »fast gantz wieder auf die päpstliche Art[6]«. Die Juristen selbst kennen »weder das wahre christliche recht noch das recht der natur«; denn das erstere war durch die Heuchelei unkräftig, das letztere »durch die unendlichen sophistereyen verfälscht und überschwemmt«. Justinian und Gratian genügen auch jetzt noch, die Vernunft herrschte; und Melanchthon, der heimliche Calvinist, hat auch dazu geholfen. Das päpstliche Recht wird in der reformierten Kirche in der alten Weise ausgelegt, und dadurch kommt unendlich viel Päpstliches in diese selbst herein.

[1] II, 16, 12, 9, S. 740. — [2] II, 16, 12, 16, S. 743.

[3] Arnold bezieht sich hier auf »einen verständigen mann«, Pufendorf de habitu religionis § 25, S. 22. II, 16, 12, 14, S. 742.

[4] II, 16, 12, 31, S. 748; vgl. § 34, S. 750. Karlstadt hat das Recht des Moses an Stelle des Justianischen setzen wollen, und Luther ist eigentlich nicht dawider gewesen. II, 16, 12, 36, S. 751.

[5] II, 16, 12, 31, S. 749.

[6] II, 16, 12, 32 f., S. 749. Die Übergabe der Ehesachen an die Konsistorien wird unter Berufung auf Pufendorfs de habitu religionis § 44 und de jure nat. et gent. c. 3, § 4 und unter Wiedergabe seiner skeptischen Äußerungen über das Gewissen gemißbilligt. Arnold selbst meint, die Ehesachen seien höchst weltlich und gingen deshalb die Theologen nichts an. II, 16, 12, 18, S. 752.

Das ist das Bild, das Arnold von der Reformation gibt. Es handelt sich nur um »den sehr schwachen anfang der Reformation[1]«. Alles kam darauf an fortzuschreiten, aus dem Zustand der Kindheit — um ein dem individuellen Leben geltendes typisches mystisches Bild zu gebrauchen — in das Jünglings- und Mannesalter hineinzuwachsen[2]. Der traditionelle Vergleich der Reformation mit dem Urchristentum schwebt auch ihm vor, und unter seiner Nachwirkung formt er das Ganze nach dem Schema: Erste Liebe und Abfall. Das ist noch nicht originell. Man kann auf Seckendorf (praef. ad comm. de Luth.) oder auf auch von Arnold zugebrachte Stellen aus Erasmus verweisen. Aber es erschöpft sich hiermit nicht. Arnold nimmt — wie in der alten Kirche — den Verfall möglichst nah in den Ausgangspunkt, schließlich in die Persönlichkeit Luthers selbst herein, so daß Erneuerung und Verfall ineinander übergehen. Eigentlich ist ihm die Reformation doch nichts als der nicht geglückte Versuch Luthers, das Verderben aufzuhalten. Es gibt doch zu denken, daß Arnold in der Historie und Beschreibung der Mystischen Theologie S. 260 so weit geht, daß er die Notwendigkeit der Reformation bezweifelt, da man ja im Grund der mystischen Theologie einig gewesen sei und sich in den Adiaphora hätte tragen müssen, »wofern man dem wahren Frieden nachgejaget hätte«. Einen Einschnitt bedeutet die Reformation also letztlich nicht, den »Grund« hat sie nicht erreicht, die Seelen nicht verändert. Brauch und Mißbrauch sind beieinander, und der Satan konnte zufrieden sein, denn »der grund seines Reiches wurde ihm noch nicht umgerissen: dahero auch noch schutz und gunst bey menschen war[3]«.

In der Darstellung des Verfalls kann ich mich kurz fassen. Die Motive sind bereits sämtlich in der Geschichte der Reformation selbst aufgeklungen, und die Töne sind uns aus dem Mittelalter bekannt. Das Schema: Verfolgung und Ruhe kehrt auch hier wieder. Absichtlich urteilt Arnold in diesem heikeln Gebiet, wo sich der »Mangel der historischen Erfahrung« und der »abergläubische begriff« von der Lutherischen Kirche besonders geltend machen wird[4], sehr wenig selbst, sondern stellt durch die Urteile und Klagen anderer, häufig gerade Luthers selbst, dar. Er will nur »den relationen und fußstapffen der skribenten selbiger zeiten treulich nachgehen[5]«. Das soll den Eindruck der Unparteilichkeit erwecken und auch in der Tat objektiv sein. Freilich sind dazu die Quellen zu wenig gegeneinander abgewogen und unterschieden.

Arnold beginnt nach seinem Kanon, daß das »arme unwissende

[1] II, 16, 13, 2, S. 753. — [2] II, 16, 13, 14, S. 759.
[3] II, 16, 10, 19, S. 719 — [4] II, 16, 13, 1, S. 753. — [5] II, 16, 14, 1, S. 760.

volck« den verderbten Lehrern folge, wie der Körper dem Haupt[1], mit der Schilderung der Lehrer und Prediger. Luthers Tod löste die Bande der Scheu auf[2]. Wie schon die Darstellung des vorlutherischen Verderbens, so lehnt sich auch hier die Erzählung an das Schema der von sieben auf drei reduzierten Hauptsünden an: Geldgeiz, Wollust (luxuria)[3] und Ehrgeiz[4], der ein ganzes Kapitel bekommt. Infallibilität und Gewissenszwang, Verfolgen und Verketzern der Minorität durch die bei Hof mächtigste Partei machen sich gegen den immer wieder als Zeugen der Wahrheit angeführten Luther geltend. Die furchtbaren theologischen Streitigkeiten unterdrücken das wahre christliche Leben und untergraben die Propagandafähigkeit der neuen Konfession. Melanchthon und Flacius haben die Lutheraner »in zwey armeen« eingeteilt, welche unter diesen Anführern gegeneinander fochten[5].

Im synergistischen Streit haben sich die fleischlichen Theologen, selbst unbekehrt, wegen der Bekehrung gezankt[6], und die Streitschriften in der Sache Majors, dem Arnold mit Sympathie gegenübersteht, beweisen durch die Tat, daß ihre Autoren von guten Werken nichts halten[7]. Die Theologen, nicht so sehr die Juristen, trifft die Schuld an der Ausübung von Gewissenszwang und Tyrannei durch die Fürsten; denn sie sind die Aufhetzer[8]. Um sich groß zu machen, maßen sich

[1] II, 16, 15, 13, S. 782. – [2] II, 16, 14, 2, S. 761. – [3] II, 16, 14, S. 761. – Arnold geht in seiner individualistisch-psychologischen Betrachtungsweise sehr ins einzelne: Die Erhebung der Gebühren bei Kasualien, vor allem bei Todesfällen und Trauungen, welche »herrschaft und einkünffte« vermehren sollen, das Tanzen – man denkt an Voetius –, die »viehische dummheit«, die Hofprediger, die großen Herren zu Gefallen reden, werden genau abgehandelt. Vom Extrem der päpstlichen Engherzigkeit kam man zum Extrem völliger Freiheit, von der Pflicht zur Ehelosigkeit zum Ehezwang usw.

[4] II, 16, 15, S. 775. – Besonders die Kleidung wird getadelt; die besondere Kleidung der Priester ist nach »Erste Liebe« VIII, 10, 10 ff., S. 919 ff. eine heidnische Sitte. Die schlimmste Folge der Hoffart ist die Meinung, man könne evang. Christ sein ohne Veränderung des Herzens. II, 16, 16, 5, S. 785.

[5] Von Flacius werden, besonders im Hinblick auf seine Kirchengeschichte, sein »scharfer Verstand und Gelehrsamkeit« gerühmt. II, 16, 29, 3 ff., S. 947 ff. Er war arm und »sehr redlich«. Das Lob seitens seiner Widersacher zeigt freilich nur, daß er »auch einen eyfferer abgegeben und sich also mit andern fleischlichem Sinn vereiniget hatte«. Das Ungemach seines Lebens ist »eine verdiente Vergeltung für seine Heftigkeit«. Sein Protest gegen die philosophischen Ausdrücke substantia und accidens zeigt nur, daß er bei der Schrift bleiben und die »lose Verführung« der Vernunft ausschließen will. Das zieht ihm gerade den Zorn der Wittenberger Theologen zu. Er und seine Jünger hätten »freundlicher und gütiger« behandelt werden müssen, schon mit Rücksicht auf seine anerkannten Verdienste.

[6] II, 16, 28, 9, S. 945. – [7] II, 16, 27, 8, S. 941. – [8] II, 16, 28, 9, S. 945.

selben Zweck wird die »Orthodoxie« erfunden, wobei dann freilich Orthodoxie und unheiliges Leben verbunden sind[1].

Dementsprechend steht es bei den Zuhörern, Obrigkeit und Untertanen[2]. Das »arme volck« wird tyrannisch und willkürlich behandelt; die Staatsmänner greifen in geistliche Dinge ein, so daß eine Cäsaropapie entsteht und schließlich jeder Bürgermeister eine Art Papst oder doch Bischof wird[3]. »Elend und verderbt ist es in allen stücken hergegangen.«

Ein besonderes Kapitel erhalten nicht nur die Konzilien, wobei auch die fremden und die Religionsgespräche berücksichtigt werden, sondern auch die Symbole. Die Umstände davon gehören in die Kirchengeschichte, die Sache selbst in die Theologie[4]. Im Anfang hat man von symbolischen Büchern nichts gewußt; die freie lutherische Kirche ist »an keine solche vorgeschriebene glaubens-formeln gebunden gewesen.« Auch die Augsburger Konfession war nur ein Bekenntnis der damaligen Generation, wollte aber die Nachkommen gewiß nicht binden[5]. Später sind die Symbole, von »partheiischen« Leuten verfaßt, die »dadurch den andern beykommen wolten«, und mit Gewalt durchgesetzt, die Ursache eines »schrecklichen gewissens-zwanges« geworden[6]. Wenn man jemanden vor Antritt seines Amtes solche Bücher zu unterschreiben zwingt, so vergewaltigt man ganz im Stil des Papsttums sein Gewissen und veranlaßt ihn zur Lüge. Der auf symbolische Bücher gegründete Glaube ist bei den meisten vom »papistischen« Köhlerglauben nicht verschieden. Das Schlimmste aber ist, daß man damit die Menschen von der Schrift weg zur Schultheologie führt[7]. Denn durch die neben die Schrift gestellten Symbole erklärt man diese »vor insufficient zu

[1] II, 16, 15, 4f., S. 777f.

[2] Als neues Laster erscheint auch das Rauchen, das Arnold wie G. Voetius beurteilt. II, 16, 16, 10, S. 788.

[3] II, 16, 16, 15ff., S. 790ff. — In Sachsen wurden ursprünglich keine Steuern erhoben, bis italienische Pfaffen diese »Sklaverey« mitgebracht haben. II, 16, 16, 18, S. 192.

[4] II, 16, 18, 1, S. 804.

[5] Ibid. Dasselbe gilt auch von Luthers Katechismen und den Schmalkaldischen Artikeln; sie sind »historie und geschichte«, »zeugniß und bekäntniß« seines Glaubens, nicht »decretales«. Irrtümer sind in den Schmalk. Artikeln wie in der F. C. vorhanden. II, 16, 18, 9, S. 808.

[6] Es ist eine »himmelschreyende sünde«, wenn man auf solche Schriften körperliche Eide zu leisten gezwungen wird, wie das schon zu Melanchthons Zeiten die Kandidaten auf sein corpus doctrinae tun mußten. II, 16, 18, 6ff., S. 806ff. Besonders schlecht kommt Jacob Andreae als einer der Verfasser der Konkordienformel weg, weshalb Arnold dann von Cyprian und dem württembergischen Abt Carolus angegriffen worden ist.

[7] II, 16, 18, 4, S. 805.

einer völligen norm des Glaubens«, und man raubt schließlich mit den Symbolen durch Menschenwort Gott und seinem Wort die Ehre[1].

Hieran schließt sich — analog den Gesichtspunkten in den vorigen Jahrhunderten — eine freilich oft auf »Anmerkungen« beschränkte, aber doch noch sehr umfangreiche, und hauptsächlich im Anfang durch mitgeteilte Urkunden bereicherte Darstellung der Entschiedenen und Enthusiasten, der Wiedertäufer, der kirchlichen Streitigkeiten, der Reformierten, der Socinianer, der Krypto-Calvinisten, die selbständig zwischen Socinianern und Reformierten stehen, und der Katholiken, Griechen und Juden. Arnold beherzigt auch hier seine Methode treu, möglichst in Zitaten zu berichten und den Schluß daraus dem Leser zu überlassen.

Er beginnt mit einer eingehenden Untersuchung der Benennung der Enthusiasten, um zu einer Betrachtung »nach ihrem grund und wesen« und nicht »nach partheyischer relation« zu gelangen[2]. Nicht bloß haben sich Lutheraner und Reformierte gegenseitig als Fanatiker und Schwärmer beschimpft, sondern die Namen sind auch ganz harmlos gebraucht worden, z. B. wenn dem Lied »ein feste Burg« eine enthusiasmierende Wirkung zugesprochen wird. »Man hat beyderseits nicht läugnen können, daß alle menschen von natur rechte fanatici seyn[3].« Im Anfang also werden die Erleuchtungen des Geistes nicht bloß gebilligt sondern man legt sie sich auch selbst bei. Später beging man die »Unbesonnenheit«, an andern das zu unterdrücken, was man dereinst gutgeheißen hatte. Die »ordentlichen« Priester verfolgen die »außerordentlichen Wirkungen Gottes«, weil sie ihrem Interesse entgegenstehen; und jetzt werden die Namen auch denen beigelegt, die »sich nur mit einigem ernst der innern vereinigung mit Gott beflissen[4]«.

Bei den vielen Angriffen auf ihn muß vor allem Karlstadts Person untersucht werden. Da findet sich, daß er trotz aller Hitze und Heftigkeit redlich war gegen Gott und Mensch. Sein Wandel war untadelig[5]. Er hat »bey erfolgter widerwärtigkeit in grosser armuth gelebet und doch alles gar gedultig erlitten«. Gerade bei Luther findet man in dieser Sache »grosse übereilungen und enormitäten«, und viele haben gemeint, der Streit zwischen beiden sei aus »Ämulation« die Geistlichen den Namen der ecclesia repraesentativa an, und zu dem-

[1] II, 16, 18, 10, S. 808. — Die Stellung Arnolds zu den Symbolen hat er durch die Tat bekräftigt. Seine Weigerung, die F. C. zu unterschreiben, kostete ihm die Hofpredigerstelle in Allstädt.

[2] II, 16, 19, 1ff., S. 824ff.

[3] II, 16, 19, 4, S. 825. Der Beginn der Grabinschrift Luthers »ille Dei afflatu monitus« wird von Arnold in diesem Zusammenhang verwertet. (§ 6.)

[4] II, 16, 19, 2, S. 824. — [5] II, 16, 19, 16, S. 832.

entstanden, »da sonderlich Lutherus allein alles regieren wollen[1]«. Abgesehen von dem spiritualistischen Lebensprozeß, der durch die Selbsterniedrigung im Licht des Heiligen Geistes zum reinen Leben in Christo führt, abgesehen von der Erleuchtung als der Bedingung zum Verständnis der durchaus für verbindlich gehaltenen Schrift, und der spiritualisierten und deshalb den Reformierten angenäherten Abendmahlslehre mit ihrer bekannten originellen Exegese, fällt der Ton in der Darstellung der Lehre Karlstadts auf seine, für die Laien eintretende Opposition gegen die Gelehrtenherrschaft in seiner Stellung zum Doktorat, zum Eid und zum Justinianischen Gesetz[2], »woraus sein sinn . . . denen verständigen und unpartheyischen genugsam offenbahr sein mag«.

Ein besonderes Kapitel bekommt Schwenckfeld. Er greift ein, weil er sieht, wie wohl die alten Irrtümer schwinden, aber eine Besserung des Lebens nicht eintritt[3]. Schwenckfeld will keine Neuerungen bringen, aber die Mißbräuche will er an seinem Teil abstellen[4]. Er sieht bei allen »Sekten« »das Elend« und hält sich »unparteyisch« zu keiner Partei. Es ist ihm Ernst »um die Früchte[5] des evangelii«. Sein Wandel ist musterhaft, und sein Verhalten gegen seine ihn in der gewöhnlichen Weise der Orthodoxie verfolgenden Widersacher von großer Sanftmut[6]. Wie es mit der Stichhaltigkeit der Beschuldigungen gegen ihn sich verhält, kann man daraus sehen, daß die, die ihn widerlegen, zum großen Teil seine Bücher nicht gehabt haben, die — nach der Methode des Index — verboten waren[7]. All die Verfolgungen und Beschimpfungen

[1] II, 16, 19, 12, S. 829, vgl. auch Arnolds Schlußartikel in § 22, S. 835, und die den »Abwegen« als Anhang angefügten »nochmahligen Erinnerungen wegen einiger Puncte in der Kirchen-historie«, S. 603f.

[2] II, 16, 19, 21, S. 834. — [3] II, 16, 20, 4, S. 837.

[4] Z. B. im Abendmahl, II, 16, 20, 12, S. 842. Er ist gegen die »gemeine sicherheit und heucheley«, § 15, S. 844.

[5] II, 16, 20, 1, S. 836. In den den »Abwegen« beigedruckten »Erinnerungen« rückt Arnold gemäß der Tendenz dieser Betrachtungen mit einem hörbaren Ruck von Schwenckfeld und den Wiedertäufern ab (S. 604ff.), ebenso von D. Joris und Paracelsus usw. Von der Kindertaufe sagt Arnold, die Kinder seien nicht der Taufe zu berauben, und erst recht dürfe kein Streit angefangen werden. Die Bindung des Gewissens durch die Wiedertaufe ist eine grobe Verletzung der Wahrheit. S. 603, § 18; vgl. Suppl. S. 53.

[6] Selbst seine Feinde gestehen, es habe ihm nicht am Herzen sondern »an einem regulierten Kopff« gefehlt, wozu Arnold dann setzt, »der vielleicht der vernunfft fein gefolget hätte«. II, 16, 20, 2, S. 836.

[7] II, 16, 20, 17, S. 845. Arnold druckt im Anhang verschiedene auf Schwenckfeld bezügliche Dokumente ab: 2 Briefe von Schwenckfeld an Joh. Willing, Historie des Vertrages und »colloquii« zu Tübingen, von Schwenckfelds Tod,

gegen ihn und seine Anhänger durch Luther und dessen Prediger, auch durch »den sonst sehr gelinden Melanchthon«, richten sich von selbst. Man hätte ihn »in liebe und sanfftmuth tragen sollen, wofern man ja eine und andere meynung nicht alsbald begreiffen können[1]«. Die Gedanken Schwenckfelds werden eingehend dargestellt. Arnold rechnet ihn ebenso wie die Wiedertäufer zu den Vertretern der mystischen Theologie, hat ihn aber in seine Historie derselben nicht ausdrücklich aufgenommen. In seiner Lehre ist alles spiritualisiert, Taufe[2], Abendmahl, Kirchenbegriff, Wort Gottes; dies nicht nur durch den üblichen Gedanken von der Erleuchtung sondern durch dessen letzte Konsequenz: Christus in uns ist das Evangelium. Arnold betont die andere das Subjekt selbst verwandelnde Konsequenz des Spiritualismus: Der Christ muß die Welt verlassen; dann offenbart sich Gott den Ungelehrten, wie er sich von geistlichem Hochmut und Anmaßung fernhält[3]. Diesem antiklerikalen Zug entspricht eine ganz subjektiv gehaltene Rechtfertigungslehre und die Ablehnung der Bekenntnisschriften[4], die den Irrtum gerade so enthalten wie die Schriften der Kirchenväter und deshalb nur soweit akzeptiert werden können, als sie mit der Schrift übereinstimmen.

In der sehr »weitläufftigen und verworrenen Historie« der Wiedertäufer mit ihren entgegengesetzten »Relationen« ist es der auch von Luther »aus unbedachtem Eyffer« begangene Grundfehler, daß man die Wiedertäufer und die unchristlichen Aufrührer in Münster nicht scheidet[5]. So sieht man wohl auch »viel Gebrechen und mängel« bei ihnen, aber auch manches Gute, und man muß ja »bey ärgsten feinden« und erst recht bei »meist aus Unwissenheit irrenden« »alles zum besten kehren[6]«. Im Zentrum ihrer Lehre steht ihr dem Buchstaben folgender Biblizismus[7], aus dem heraus sie gegen Krieg und Leibesstrafen sind. All ihre Gedanken unterbauen sie mit der Schrift. Der Spiritualismus ist durch die Schrift gebändigt und beschränkt.

Schwenckfelds fernere Erklärung, und von Daniel Friedrich, einem Schwenckfelder. Andere Urkunden drucken die Herausgeber der Schaffh. Ausgabe aus Saligs Historie der Augsb. Konf. ab.

[1] II, 16, 20, 1, S. 836. — [2] Wiedertäufer ist er nicht gewesen, § 14, S. 843.

[3] § 8, S. 840. — [4] § 14 u. § 9.

[5] II, 16, 21, 8f., S. 859f. In dieser Scheidung ist Christian Thomasius ihm vorangegangen, in den Anmerkungen zu der auch sonst von Arnold berührten Abhandlung über Melanchthon und die Wiedertäufer in der Historie der Weisheit und Torheit.

[6] II, 16, 21, 4, S. 858. Es sind »viele straffbare und anstößige Dinge« unter ihnen geschehen, aber viel ist auch »von der verkehrten vernunfft nach dem eiteln wandel der welt« übel gedeutet worden. II, 16, 21, 33, S. 871.

[7] II, 16, 21, 7, S. 859; vgl. § 23, S. 867.

Der klare Buchstabe der Schrift gebietet, erst Jünger zu machen, dann zu taufen. Dazu kommen gerade an diesem Punkt sehr interessante historische Betrachtungen zur Geschichte der Taufe, die Arnold wiedergibt[1]. Taufe und Abendmahl werden spiritualisiert und umgedeutet. Der Glaube ist bei ihnen nicht bloß Vertrauen sondern auch Gehorsam, und sie reden »von der rechtfertigung durch einen thätigen glauben an Christum nach der schrifft[2]«. Christus selbst wird von ihnen nicht nach den »aus der philosophie und vernunfft genommenen kunstbeschreibungen« verstanden[3]. Ebenso wird betont, daß sie in der Art des Origenes die Wiederbringung aller Dinge, auch der Natur, durch Christus gelehrt haben. Auch ihre politische Stellung ist Arnold nicht entgangen: Eide haben sie nicht geleistet und ohne priesterliche Verbindung geheiratet. Ihr Kommunismus, den schon Christian Thomasius erklärt hat, da er nur in ihrer Gemeinschaft selbst gültig sei, wird von »wahren geübten Christen vor gut und also vor keine Kätzerey gehalten[4]«. Ebenfalls im Anschluß an die Historie der Weisheit und Torheit[5] wird ihre Stellung zur Obrigkeit so erklärt, daß sie die Obrigkeit als von Gott gegeben ehrten, aber kein Mitglied der Obrigkeit als Mitglied ihrer Gemeinschaft sich wünschten. Ihre Redlichkeit wird anerkannt und auf ihre übernatürlichen Gaben, die manche gehabt haben, hingewiesen. Arnold ist von der Glaubwürdigkeit ihrer Martyrologien überzeugt[6]. Die Feindschaft gegen die Wiedertäufer erklärt sich aus ihrer Klage über den Verderb aller Priester und Sekten, besonders über den mangelhaften Erfolg der Reformation[7]. Was man ihnen sonst nachsagt, ist ganz unzuverlässig, da es nur wenig Bücher von ihnen gibt und auch diese kritiklos benutzt sind. Das bracchium seculare wird gegen sie aufgeboten, und sehr viele werden auf Veranlassung der Theologen hingerichtet, so daß dem »Römischen Antichrist dieses Kennzeichen nicht allein gelassen worden[8]«. Arnold reduziert dann die absichtlich und sinnlos gehäuften Sekten der Wiedertäufer nach dem für ihn charakteristischen Gesichtspunkt einzelner hervorragender Urheber[9].

---

[1] Die Kindertaufe sei erst im 4. Jahrhundert auf dem Konzil von Karthago und durch Papst Nikolaus, also dem Antichrist, empfohlen. II, 16, 21, 16, S. 864.

[2] II, 16, 21, 15, S. 863. – [3] § 14, S. 862. – [4] § 21, S. 866. – [5] I, S. 23ff.; vgl. Teil III, S. 27, II, 16, 21, 23, S. 867. – [6] § 8, S. 860. – [7] § 25, S. 867; vgl. § 31, S. 871. – [8] § 28, S. 869.

[9] In diesem Kapitel werden »drei beruffene männer, deren jeder einen grossen und sonderbaren anhang gehabt«, behandelt: Menno Simons, Seb. Franck und David Joris. Franck, »aus dem die meisten selber nicht wissen, was sie machen sollen«, ist kein Wiedertäufer (II, 16, 21, 40, S. 875). In den Paradoxen drückt er sich oft dunkel und wohl auch »affectirt« aus; seine Chronik

Cap. 22 handelt von Paracelsus[1] und den sonstigen Enthusiasten und Neutralisten, die bei allen Parteien Gutes und Böses sehen und »das sectirische menschen-ansehen« beiseite setzen[2]. Das sind also die eigentlichen Freunde und Gesinnungsgenossen Arnolds. Zu diesen Neutralisten rechnet er auch Staupitz und Erasmus. Der Grund seiner Vorliebe für den letzteren ist jetzt klar. Erasmus hat die Geistlichen »sehr spitzig und deutlich« angegriffen, aber seine »Moderation« im theologischen Kampf ist hervorzuheben[3]. Im Streit um Luther ist er »indifferent«, er vermißt auf beiden Seiten viel, auch bei den Lutheranern den lautern Wandel; Luther selbst rät er, die Affekte zu dämpfen. Arnold schließt, »daß er also aus allen partheyen das beste behalten wollen«.

Die Tatsache darf nicht übergangen werden, daß im Anschluß an eine reiche Literatur Weissagungen, Träume und Gesichte ausführlich

---

ist »nicht so gar accurat«, aber doch geeignet für die Kirchengeschichte. Bei der besonders ausführlichen Geschichte des frommen David Joris sieht man das »elend und die ohnmacht der affecten« (§ 54, S. 883). Arnold hat sich zweifelsohne für Joris besonders interessiert. Der Anhang bringt eine Menge Dokumente: D. Joris Lebensbeschreibung (aus dem Holländischen übersetzt), sein Traktat »von der schnödigkeit des alten und von der tugend des neuen Menschen«, sein Traktat »wie ein Christ sich selbst durchbrechen .... müsse«, seine Schrift von der Beförderung des Werkes Gottes in uns, seine Schrift von der Allmacht, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, seine Schriften vom wahren Zion, vom Glauben und von der Gottseligkeit, wozu dann noch die Herausgeber verschiedene seiner Schriften gedruckt haben. Im Text selbst gibt Arnold einen Katalog seiner Schriften und druckt seine Apologie an die Gräfin von Emden und einen Gegenbericht gegen eine Historie von D. Joris ab. — Arnold selbst druckt im Anhang ferner verschiedene Auszüge aus Joh. Denks Schriften ab und auch Menno Simons Lebensbeschreibung. In der Historie der mystischen Theologie, S. 288, stellt er Joris mit Picus v. Mirandola, Reuchlin, Postellus, Marsilio Ficino zu den mystischen Theologen, die sich in physikalische, magische, kabbalistische und andere »theoretische ungemeine tieffe Materien eingelassen« haben.

[1] Paracelsus hat von den allgemeinen Irrtümern »sehr frey und doch nach der warheit« geredet. Als Katholik glaubte er an das Fegeteuer, dem er ein Buch gewidmet hat. Den Grund seiner Weisheit sucht er nicht bei Aristoteles, sondern »im licht Gottes« und Christi Lehren erhellen auch das Licht der Natur. »Verständige unpartheyische« haben nicht bloß seine medizinische und natürliche Wissenschaft gelobt, sondern auch von seinem auf Glauben, Gebet und Imagination gegründeten Bekenntnis günstig geurteilt.

[2] II, 16, 22, 24, S. 910.

[3] II, 16, 22, 29, S. 913. In der Historie und Beschreibung der myst. Theologie, S. 223, wird Erasmus freilich neben Valla als »buchstäbler und daher geistliche Sachen geistlich zu richten unfähig« hingestellt, aber das geschieht, weil er an Dionys Areopagita gezweifelt hat, und ist wohl nur vorübergehend. — Auch Seb. Castellio und Cardanus werden hier behandelt.

behandelt werden[1]. Im III. Teil des Werkes, S. 513—596, wird das Thema noch einmal aufgenommen und die hysterischen Zustände vieler, am besten durch Psychoanalyse zu erklärender Persönlichkeiten, beschrieben.

Tief beklagt Arnold die Trennung der Lutheraner und Reformierten, die die Wirksamkeit der Reformation stark eingeschränkt[2] und dahin geführt hat, daß — man beachte die sehr charakteristischen Ausdrücke — jede »Partei« »eine eigene sogenannte Gemeinde oder Kirche« gebildet hat[3]. Die Ursachen zu der Trennung liegen im Streit um das Abendmahl, in der Aufnahme Karlstadts bei den Schweizern und in der »unseligen aemulation« zwischen Zwingli und Luther[4]. In der Sache ist Arnold für Luther, weil die Worte Christi »dem Fleisch nicht anstehen«, aber Affekte sind auf beiden Seiten gewesen; auch Zwingli war »hefftig und herrschsüchtig«[5]. Der »Satan« hat das Feuer immer wieder geschürt und in den unwürdigen Kämpfen, in denen beide Teile sich verketzert und beschimpft und mit Feuer und Schwert verfolgt haben, es dahin gebracht, daß die, die Zeugen der Wahrheit sein sollten, sich »vor ihren gemeinen frieden selbst prostituiret«[6]. Die Reformierten sind ebenso tief in den Verfall hereingezogen worden wie die Lutheraner[7].

Eine der bedenklichsten Folgen des allgemeinen Verderbs ist der Stillstand der Mission — namentlich die Lutheraner sind in dieser Beziehung fahrlässig gewesen —, ja in den baltischen Ländern ließ man auch noch im folgenden Jahrhundert Heiden unbekehrt neben sich wohnen, und die Holländer dachten auf ihren weiten Reisen an alles andere als an Heidenbekehrung[8]. Arnold erwähnt die Jesuitenmission in Indien und Ostasien, meint dann aber, daß die Schreckenstaten der

[1] Cap. 23. — [2] II, 16, 31, 6, S. 3.
[3] II, 16, 31, 18, S. 7. — [4] § 7, S. 4.
[5] § 23, S. 9. — [6] § 18, S. 7.

[7] In seinen im Anschluß an Sand gegebenen Anmerkungen zur Gesch. der übrigens auch die Schrift statt der Schultermini bevorzugenden Socinianer wird Servets Hinrichtung durch Calvin erzählt und dabei das Urteil des Grotius wiedergegeben, daß der Antichrist nicht bloß am Tiber sondern auch am Genfer See erschienen sei. II, 16, 33, 5, S. 30.

[8] II, 16, 34, 15, S. 39. Ich erinnere an Wilhelm Teelincks Mahnung zur Mission an seine Landsleute. Vgl. auch II, 17, 15. — Eine eingehende Darstellung findet die griechische Religion, die übrigens stets mit Heiden und Juden zusammengestellt wird, in II, 17, 15. Benutzt wird dabei der Bericht, den Christ. Thomasius in der Historie der Weisheit und Torheit von seiner Unterhaltung und Korrespondenz mit dem Archimandriten Caecilius Metrophanes gibt. Für die von den Griechen unterschiedenen Moskowiter wird auf das Buch von Pritius verwiesen. § 6, S. 197.

Spanier in Westindien keine Fortpflanzung des Christentums bedeuteten[1], obwohl die Jesuiten »des eiteln rühmens kein ende wissen«[2]. Die Juden sind in diesem Jahrhundert genau so schlecht wie in den vorigen behandelt und gequält und verfolgt worden. Nur negativ hat man auf sie eingewirkt, da das Leben der Christen ihnen zum Ärgernis geworden ist[3].

Ich könnte jetzt abbrechen. Denn der Gang der Kirche ist hiermit vollendet. Neue Gesichtspunkte gibt es nicht mehr. Und es ist nicht meine Aufgabe, einen die Einzelheiten berücksichtigenden Kommentar zu Arnolds Kirchengeschichte zu schreiben. Wenn ich doch noch einige Bemerkungen hinzufüge, so geschieht das, um der Vollständigkeit zu genügen, und um in einigen interessanten Einzelheiten das Gesamtbild schärfer zu treffen.

Arnold kommt jetzt mehr und mehr in die Geschichte seiner Zeit. Manches hier von ihm Gesagte wird uns in anderem Zusammenhang beschäftigen. Denn man darf an seiner Kirchengeschichte nicht vorübergehen, wenn man seine Stellung zu den geistigen Mächten seiner Zeit und die Zusammenhänge seiner Quellen begreifen will. Besonders stark macht sich in diesem Abschnitt die unparteiische Methode geltend, der Versuch, Wirklichkeit und Wahrheit durch Berichte und Urteile anderer wiederzugeben. Die Einteilung der vorigen Bücher wird beibehalten; nur löst sich, da der zusammenhaltende und Entwicklung schaffende Gedanke fehlt, das Ganze gegen Ende in die Darstellung einzelner merkwürdiger Personen auf, wie ein breiter Strom in verschiedenen Gräben versickert. Trotzdem sind gerade diese Teile des Werkes wegen der herangezogenen Quellen noch heute von Wert.

In den mit durch die Schuld der Geistlichen aller Konfessionen entstandenen dreißigjährigen Krieg greift Gustav Adolf ein aus Ursachen, »die theils und vornehmlich sein eigen interesse, theils die sache des

[1] Die falsche Kirche schmückt sich allzeit mit solchen Fabeln, weil ihre Häupter wissen, daß Christus bei ihnen nicht ist. »Daher sie denn bloß auf ihre Kirche, Orthodoxie, Alterthum, satzungen, und dergleichen getrotzet, sich über andere erhoben, und die, so sie vor Heyden und Kätzer gehalten, mit den grösten apparaten, geschrey und prahlerey bekehren wollen«. II, 16, 34, 18, S. 40.

[2] Über die Mission in China und Japan berichtet Arnold II, 17, 15. Die Standhaftigkeit der katholischen Märtyrer wird auch von den Reformierten zugestanden. Sonst verfährt die Mission kaltsinnig; von wahrer Bekehrung kann man nicht sprechen. (§ 21, S. 202.) Der »arme und niedrige« Christus wird nicht gepredigt, und viel Abgötterei zugelassen.

[3] Luther hat zuerst zur Freundlichkeit den Juden gegenüber geraten, später freilich, im Gegensatz zu sich selbst, die Verfolgung empfohlen. II, 16, 34, 20, S. 41.

Protestantismus antreffen«[1]. Er ist allzusehr wie ein Abgott erhoben, war aber »eines natürlich aufrichtigen und guten Gemühtes und hat nach dem Maß seiner und seiner wilden Zeit Erkenntnis Gott geehrt«. Sonst hatte in dieser Zeit der Satan überall »freye gewalt«[2]. Das Elend in ganz Deutschland durch Pest und Hunger war Gottes wohlverdiente Strafe; aber die Menschen haben sich nicht gebessert, sondern durch eigenes Verschulden Teuerung dazu über das Land gebracht. Der Reiche drückte den Armen; im Frieden zog Tanz, Komödie und Fechten wieder ein; und die Protestanten fraßen sich untereinander[3].

Mit den schwärzesten Farben wird der Zustand der Lutheraner geschildert. Die eigentliche Schuld tragen die Lehrer und Prediger. Von ihnen geht das Verderben aus[4]. Alle die alten, uns schon bekannten Laster finden sich hier wieder. In der Darstellung geht Arnold sehr behutsam zu Werk, indem er zunächst die Urteile der allgemein anerkannten Lutheraner bringt und die der Angefochtenen nur insofern, als sie mit diesen übereinkommen. So werden Arnd und Prätorius übergangen, aber für die angeführten Zeugen der Wahrheit ist doch wesentlich ihre Stellung zu Arnd, dem Heiligen Arnolds, maßgebend.

Arnds Biographie ist von Arnold im »Leben der Gläubigen« unter dem Gesichtspunkt der wunderbaren antirationalen Erziehung Gottes geschrieben. Im Kreuz wächst der Mensch mit Gott zusammen, und auch die Verfolgungen dienen der Ausbreitung des göttlichen Reiches[5]. Die Geschichte von der wunderbaren Bewahrung des Arndschen »Paradies-Gärtleins« hat Arnold als Beleg für Gottes besondere Fürsorge nicht nur in dem erbaulichen Leben der Gläubigen sondern auch in der Kirchenhistorie zu erzählen nicht verschmäht[6]. Arnds Hauptverdienst ist die »Verbesserung der mystischen Theologie«, die durch ihn wieder[7] auflebt. Die wilden Angriffe der Theologen, vor allem des Lukas Osiander, gegen ihn lästern freilich den heiligen Geist selbst und legen Gottes Wirkungen dem Teufel bei[8].

[1] II, 17, 1, 20ff., S. 49f. Arnold weist auf Pufendorfs hist. Suec. hin.

[2] »Die berühmtesten generals-personen waren rechte sclaven des Satans.« Bezeichnend für Arnold und seinen Aberglauben ist sein Urteil über Tilly: Auf der einen Seite heißt es, er habe sich fest gemacht; auf der andern rühmen die Katholiken seine Frömmigkeit. II, 17, 1, 22, S. 50.

[3] II, 17, 1, 35ff., S. 54ff. — [4] II, 17, 5, 31, S. 86.

[5] Leben der Gläubigen, S. 537ff., 551.

[6] II, 17, 6, 10, S. 94; Leben der Gläubigen S. 560. Das Verhältnis Arnds zu Weigel — das war ja das Zentrum der Angriffe gegen ihn — wird dahin besprochen, daß Arnd alles geprüft und das Beste behalten und sonst Weigel als gebrechlichen Menschen seinem Richter gelassen habe. § 12, S. 95.

[7] Vorrede zu Joh. Angeli Silesii, Cherub. Wandersmann (Frankfurt 1701) A 5 v. — [8] II, 17, 6, 8, S. 93.

Auch in den übrigen Streitigkeiten der Theologen in diesem Jahrhundert sieht Arnold nichts als »unnütze Schulfragen«[1]; zu dem Streit der Tübinger und Gießener hat Arnold — wohl in Gießen selbst — einige Briefe gelesen, die die Sache völlig verkleinern und ins Persönlichste herabziehen. Schließlich gilt es auch von der Lutherischen Kirche, daß sie als Ganzes so verderbt ist, wie alle herrschenden Kirchen es sind; die wahre Kirche ist in den sichtbaren Kirchen verstreut, und vor allem sind die meisten der als Ketzer Verschrieenen ihre Mitglieder[2].

Für die Reformierten und Katholiken gilt natürlich das Entsprechende[3].

Die mehr die »Praxis« berührenden englischen Streitigkeiten sind wesentlich nach Sekundärquellen bearbeitet[4]; ganz verwischt sind z. B. die Nachrichten von den Levellern. Presbyterianer und Puritaner werden nicht klar geschieden. Charakteristisch ist es, daß auch hier die »Exzesse« der bischöflichen Partei als die Ursache der Kämpfe erscheinen. Die Relationen über die Independenten sind verdächtig, da sie alle von der Gegenpartei herrühren. Den Ursprung des Independentismus verlegt Arnold in die Zeit Calvins, da dieser das Recht des Volkes gegen Könige und Bischöfe behauptet hat[5].

---

[1] II, 17, 6, 28f., S. 101f. — [2] II, 17, 5, 29, S. 85f.

[3] An den Arminianern, die ein besonderes Kapitel bekommen, werden die Toleranzbestrebungen gelobt. Hierbei wird auch von H. Grotius, dessen »unvergleichliche Gelehrsamkeit« gerühmt wird, gesprochen. II, 17, 8, 24, S. 125. Er band sich nicht an Symbole, sondern in freiem Gewissen an Gott allein. Zweck der Theologie ist die Besserung des Lebens, nicht der wissenschaftliche Streit. § 23, S. 124. Hierbei wird auch von des Acontius »schönem Buch« stratagemata Satanae und seinen Toleranzbestrebungen gesprochen. — Die Päpste werden im 14. Cap. in der typischen Weise gezeichnet. Die Moral des Jansenistenstreites besteht darin, daß die meisten Katholiken zu klug sind, um sich vom Papst »nach Gefallen reiten« zu lassen, daß sie heimlich etwas für ihre unsterblichen Seelen sichern, aber aus Furcht vor der päpstlichen Tyrannei damit hinterm Berg halten. (§ 27, S. 193.) — In Cap. 3 werden recht eingehend die verschiedenen Übertritte von Männern wie Besold, Thuanius, Scioppius, Lipsius usw. besprochen. Die Tendenz ist der Nachweis des Hauptmotivs solcher Übertritte in dem Ärgernis, das das epikuräische Leben der Lutheraner gab, wie das auch G. Voetius zugibt. II, 17, 3, 1, S. 65. Zweimal (§ 2 und § 7) heißt es als Abschluß des Referats von den Vorwürfen, die man den Übergetretenen machte, »ob man ihn widerlegt hat, weiß ich nicht«. Sehr schlecht kommt Christian von Schweden weg, wofür auch Pufendorf zitiert wird (§ 11f., S. 69ff.). Auch an den Übertritten zum Katholizismus wird zum Teil der mangelnde Ernst getadelt. Sind das weniger, so liegt das auch daran, daß die Katholiken sich vor Ärgernis in Acht zu nehmen gelernt haben. Freilich auch daran, daß sie noch besser mit äußern Mitteln zu arbeiten verstanden. (§ 15, S. 70.)

[4] II, 17, 9, 38, S. 139. — [5] II, 17, 9, 28, S. 135.

Relativ kühl hat Arnold den Einigungsbemühungen des Calixt gegenübergestanden trotz der gemeinsamen, bis in die Lehrfragen hereinreichenden irenischen Tendenz[1]. Sie sind doch bei Beiden aus verschiedenem Geist geflossen. Pufendorfs jus feciale divinum und Heideggers Versuche werden kurz dargestellt, dann aber vor allem die Bestrebungen des Duraeus auf diesem Gebiet[2]. Er selbst wird als bescheiden, sanft- und demütig charakterisiert. Er sieht den Hauptfehler in dem Überwuchertwerden der Pietas und Praxis durch die theoretische Spekulation und in der dementsprechenden falschen Erziehung der jungen Theologen zur Parteilichkeit[3]. Das Hauptwerkzeug Satans ist »die boshafte Auslegung der Worte oder Wercke« der gegnerischen Partei, ein Grundsatz, auf dem Arnold seine historische Arbeitsmethode aufbaut. Demgegenüber steht doch die wirkliche vorhandene Gemeinsamkeit in den Grundartikeln. Aber trotz innerer Verwandtschaft und trotz aller warmen persönlichen Anerkennung lehnt Arnold den Plan des Duraeus schließlich ab. Sein Werk ist ohne Frucht geblieben, »weil es doch mit vieler partheylichkeit und liebe zu angebohrener religion vermenget gewesen, und auf einen solchen Zweck der allgemeinen Vereinigung gegangen, welcher doch unter den partheyen nimmermehr um vieler hindernisse willen zu erhalten ist, also daß die christliche toleranz als das einige übrige mittel bey denen spaltungen übrig bliebe«[4].

An den großen philosophischen Neubildungen seiner Zeit ist Arnold nicht vorübergegangen. Er behandelt sie wesentlich in einem »von Atheisten, Naturalisten, Deisten und Latitudinariern« handelnden Kapitel[5].

[1] Calixt, der von den Wittenbergern Donatist, Synkretist, Autodidakt, Anwalt der Mahommedaner, Jude, Socinianer und Pelagianer gescholten wird, hat diese selbst doch auch als »Ehrendiebe« und »Bösewichter« bezeichnet. II, 17, 11, 9, S. 147. Vgl. hierzu Ernst Salomo Cyprians Anklage auf parteiische und unchristliche Fälschung gerade auch an Calixt in seiner Schrift »fernere Proben von Gottfried Arnolds Parteilichkeit« (§ 15) mit K. u. K. H. II, 17, 11, 11, S. 148.

[2] II, 17, 11, 31 ff., S. 154 ff. – [3] II, 17, 11, 34, S. 155. – [4] II, 17, 11, 46, S. 159.

[5] Nur Cartesius wird zusammen mit Coccejus in einem besonderen Kapitel vorher behandelt. Er wird, obwohl Philosoph, von den Theologen als Atheist verketzert, weil er ein Gegner der aristotelischen Philosophie ist. Arnold hat ihn selbst gelesen. Seine Prinzipien, die freilich mehr aus der Vernunft als aus Gott genommen sind, sind 1) der Zweifel, 2) das Denken, durch das man am besten die Natur des Gemüts erkennt, 3) die natürliche Erkenntnis Gottes ist durch die Art dieses Denkens selbst gegeben. II, 17, 10, 3, S. 140. Seine Philosophie wird von seinen Schülern scholastiziert und so als ein neuer Aristoteles in die Theologie eingeführt. »Eingeflochten« in die Händel der Cartesianer sind die der Coccejaner, wobei Arnold die Föderaltheologie nur kurz darstellt, und die Sabbathfrage übergeht. (§ 11, S. 143.)

Man erkennt hieran nicht bloß den engen Zusammenhang, in dem Arnold die theologische und die allgemein geistige Entwicklung sieht, sondern auch die Überordnung des Theologischen über das allgemein Geistige. Er umgrenzt zunächst den Begriff des Atheismus. Nicht jeder »paradoxus« ist ein Atheist. Gewiß nicht jeder, der die zweite oder dritte Person der Trinität nicht glaubt, oder der, der Geister, Teufel oder Auferstehung leugnet; erst recht nicht der, der die Meinungen von Atheisten anführt, um sie zu widerlegen[1]. Der wahre Atheismus zeigt sich vielmehr in der Wirklichkeit des Lebens, namentlich bei den ketzermachenden Lehrern, die »in der that so leben, als wäre kein Gott«. Wie dem Giordano Bruno offenbar Unrecht geschehen ist, so ist auch der Prozeß gegen Vaninus »leichtfertig und gewissenloß« gewesen[2]. Arnold verteidigt ihn mit ganz rationalen Gründen. Vor allem liegen wesentlich die Berichte seiner Gegner vor, und wenn sein Buch »physico = magicum« zu Paris verbrannt wurde, so bezeugt das ebensowenig seinen Atheismus wie die Tatsache seiner Hinrichtung »ohne genauere nachricht davon«[3]. Arnold geht so weit, daß er sein Wort »ich will philosophice sterben« dahin auslegt, daß er »ohne zweiffel« nicht die heidnische Philosophie sondern die »wahre Weisheit« gemeint habe. Bei dieser Gelegenheit möchte ich darauf hinweisen, daß Arnold — wie schon seine ausführlichen Beschreibungen von Torturen und Hinrichtungen beweisen — ein Gegner solcher körperlichen Strafen und ihrer Verschärfung durch Prozeduren am Leichnam gewesen ist[4].

Unter den Deisten sind nicht Antitrinitarier oder Arianer zu verstehen sondern solche, »welche zwar Gott bekennen aber vorgeben, daß alle Religionen Gott wohlgefallen[5]«, oder, wie es die Papisten und diesen »an Eifer gleiche Lehrer« ausdrücken, solche, die zwar Gott anerkennen aber ihm nicht dienen und die Vorsehung leugnen. Wenn die Theologen angesichts dieser und der von ihnen geschiedenen Naturalisten und Latitudinarier darüber klagen, daß man nur glauben wolle, was die Vernunft begreife, so erklärt sich das daraus, daß kluge Köpfe sich eben nicht an die Meinung eines Haufens binden lassen wollen[6].

[1] II, 17, 16, 1ff., S. 208ff. Man hat fälschlich Männer wie Browne und Hobbes, Brechling und Wahrmund, Joh. Müller und Tobias Wagner zu Atheisten gemacht.

[2] II, 17, 16, 12, S. 212. — [3] § 10, S. 211. — [4] II, 17, 16, 16, S. 213.

[5] II, 17, 16, 19, S. 214.

[6] § 21, S. 215. Die Naturalisten werden nur gestreift, da es viele Bücher über sie gibt. Die Latitudinarier beanspruchen eine »ausgebreitete freyheit im regieren und der disciplina« (§ 24, S. 216). Auch die Socinianer nennt man

All diese Geistesströmungen erscheinen bei Arnold als geschlossene Gruppe oder Sekte, deren »Lehre« nun dargestellt wird. Ihre Eigenart gegenüber kirchlichen Erscheinungen ist nicht erkannt. Zum Schluß heißt es dann, daß »ein erleuchteter Leser« »vorsichtig« sehen müsse, ob das Atheisten sind oder nicht; jedenfalls paßt auf die epikuräischen Orthodoxen die Bezeichnung »Latitudinarier« weit besser[1].

Hobbes, Herbert v. Cherbury und Spinoza sind alle durch das Elend der Theologie und der Theologen zu ihren Gedanken gekommen[2]. Am deutlichsten wird das bei Herbert betont, der so bei der »Spitzfindigkeit und Arglistigkeit« seiner Vernunft zum Zweifel am Christentum überhaupt gekommen ist. Seine »kaltsinnige und elende lehrart« befriedigt »kluge gemüther« freilich nicht. — Spinoza ist von Lehrern, die den Geist der Prüfung nicht hatten, getauft worden. Eine ausdrückliche Leugnung Gottes findet sich in seinen Schriften nicht. Die Grundlage seines Systems ist die Vernunft, die aber mehr bedeutet als das natürliche Licht[3]. Sie hat es mit Wahrheit und Weisheit zu tun, die Theologie nur mit Pietät und Gehorsam. Arnold meint, Spinoza erhebe sich über alle Autoritäten, weil er den Propheten Autorität nur in der Praxis des Lebens zuschreibt. Die mathematische Methode führt zur Erkenntnis, daß Gott = Natur ist, und demgemäß die Erkenntnis der Natur die Erkenntnis Gottes steigert. Von Christus hat Spinoza einige gute »expressiones«, aber das ist nur Schein, denn er hat von ihm nichts erkannt oder »erfahren« oder »genossen«. — Hobbes, den Arnold gelesen und an dem ihn das Antiklerikalische angezogen[4] hat, wird von den Verständigen wie August Pfeiffer unter die Naturalisten, nicht Atheisten gezählt. Wie anders verfährt Arnold in seiner Beurteilung dieser Männer als etwa Kortholt, der sie zu den großen im-

---

so, weil sie »die Mittel der Seligkeit extendieren« und Heiden, Juden und Ketzern den Weg zur Seligkeit eröffnet erachten. Kirchenversammlungen und Glaubensbücher sind abzuschaffen. Die Grundartikel und die heilige Schrift genügen. Die Trinität ist kein Mysterium sondern auch bei Moses, Galen und Plato vorhanden. Person fassen sie wie die Reformierten als Eigenschaft. Auferstehung und Menschwerdung sind zu glauben, nicht so das Abendmahl, das kein Mysterium ist. Glaube und Bekehrung sind bei ihnen verbunden, und das Ketzermachen wird als Sünde angesehen.

[1] § 27, S. 217.

[2] II, 17, 16, 29, S. 217 und 35 und 37, S. 219. Nicht Gott, sondern dem eigenen Mutwillen und den Lehrern ist ihre Blindheit zuzuschreiben.

[3] § 42, S. 221.

[4] Vgl. F. Tönnies, Thomas Hobbes[2], 1912, S. 211 ff.

postores rechnet. Sein Urteil über Hobbes erinnert eher an Pufendorf[1]. Hobbes will seiner Gegenwart helfen und eine neue religiöse Einigkeit herstellen. Das Fundament der Einigkeit ist das einfache Bekenntnis, daß Jesus der Christus ist[2]. Alles übrige muß man aus Gehorsam gegen die Obrigkeit annehmen, die das Recht hat, Religionsstreitigkeiten zu entscheiden. Die Könige dürfen sogar die Sakramente administrieren. Er ist ein Gegner der aristotelischen Spekulation, des Klerus und der Identifizierung von Kirche und Reich Gottes. Die Verwirrung seiner Zeit hat ihn zu diesen Gedanken, die letztlich die Autorität der Bibel verringern, gebracht.

Weigel, den die meisten als Vater der Enthusiasten behandeln, ist doch gleichzeitig mit Böhme, Meth, Stiefel, Giffthеil, Sperber u. a. In seiner Geschichte sind viel Irrtümer. Namentlich im »innerlichen Begriff« dieser Historie irren die »gemeinen Historiker[3]«. Was z. B. Schelhammer über seine Jugend vermutete, ist von dessen Nachfolgern sogleich als erwiesene Wahrheit verwertet worden. Manche Schriften sind ihm mit Unrecht zugeschrieben; Arnold will sich im wesentlichen an die Kirchenpostille halten. Es folgen sodann Weigels eigene Aussagen über seine Beziehung zu Tauler, Schwenckfeld und zu den Wiedertäufern, aber die Quelle seiner Gedanken ist, gewiß im Sinn Weigels, das göttliche Licht. Man muß in der Stille gelassen auf Gott warten, damit seine innere Stimme Raum bekommt. Diese Erleuchtung durch das innere Wort macht das äußere Wort hell, und der Glaube ist nichts anderes als das Warten auf diese Offenbarung. In der aus Gott geschaffenen Seele ruht die himmlische Weisheit, so daß man Gott nicht aus einem Buch sondern aus sich selbst erkennen muß. Dies Buch in uns ist Jesus Christus, und es ist zusammengefaßt in den Worten: Liebe Gott und den Nächsten[4]. Die Sünde ist nach ihrer Wirkung auf den Leib

---

[1] Kortholt, de tribus impostoribus magnis 1680. Herbert, Hobbes und Spinoza sind drei Betrüger, die der Offenbarung den Vorwurf zu machen wagen, sie sei Betrug. — Pufendorfs Urteil vgl. Bruckeri hist. critica philosophiae IV, 1, S. 199: inter multa mala reperiuntur quoque plurima exquisite bona et quantivis pretii, illa ipsa quae ab eo falsa traduntur, ansam praebuerunt scientiam moralem et civilem ad fastigium perducendi, sic ut de non paucis, quae ad perfectionem ipsius faciunt, vix cogitare alicui in mentem venisset, absque Hobbesio si fuisset.

[2] II, 17, 16, 30, S. 217.

[3] II, 17, 17, 1 und 3, S. 223f. Nicht bloß Chemiker und Philosophen, sondern auch Arnd, Hunnius und Werdenhagen haben Weigel gelobt.

[4] II, 17, 17, 16, S. 229.

eine Substanz, nach ihrer Wurzel im Willen ein Zufall[1]. Das Zentrum der Frömmigkeit ist die sich in der Gelassenheit vollziehende Vereinigung mit Christus. Die Wiedergeburt betrifft nicht die Seele sondern den Leib; der Wiedergeborene wird ein neues »Geschöpf«, das heißt eine neue Person[2]. Noch stärker sind in negativer Beziehung die Berührungspunkte Arnolds mit Weigel. Weigel ist ein Gegner der symbolischen Bücher, der Kirchenväter, der akademischen Theologen, der unerleuchteten Prediger, die »Bauchprediger« sind, der Absolution und der Sakramente, der Universitäten, die Feinde Gottes und der Wahrheit sind, der Todesstrafe, die gegen Evangelium und Natur ist, des Krieges, der Zinsen, Rente und des Luxus. Die wahre reine Theologie ist gefälscht durch menschliche Klugheit; aus der göttlichen Theologie wird eine »menschliche Kunst«, und der heilige Geist wird »unter die Gestirne« geworfen. Alle Synoden außer dem Apostelkonzil sind wertlos. In der Jurisprudenz regiert Justinian, der Leibesstrafen will, statt Christus, der bekehren und bessern will. Die wahren Christen sollen die »Mauer-Kirche« und ihre Zeremonien verlassen und in die unsichtbare eintreten. Denn das ist der Fehler Luthers und der Papisten, daß sie alle die wahre Kirche in der sichtbaren Kirche gesehen haben, während das Wesen der Kirche in ihrer Unsichtbarkeit besteht[3]. — Die Widerlegung Weigels durch die Orthodoxie ist weder gründlich noch sanftmütig oder wahrhaftig. Vielmehr lehrt die stete Praxis und Erfahrung, daß die Orthodoxen aller Parteien das als enthusiastisch an Weigel schelten, was vom Geist Jesu Christi herkommt[4].

Zwischen die Weigel und Böhme behandelnden Kapitel ist die Darstellung der Rosenkreuzer gestellt. Sie ist aus dem Gefühl der innern Verwandtschaft heraus mit starker Sympathie geschrieben. Der Gegensatz gegen sie erklärt sich aus ihren Hinweisen auf die durch Aristoteles gefälschte Theologie, auf das mangelhafte Leben der Geistlichen, aus ihrem Drängen auf eine Reformation der Kirche, des Staates und der Medizin. Die Alchimie ist nur als Parergon von ihnen getrieben worden. Arnold hat als erster ausgesprochen, daß hinter dem »Gedicht« von den Rosenkreuzern J. V. Andreä steht als »der vornehmste Erfinder und der letzte Abdancker dieser Fraternität«, wobei er freilich einem

[1] § 19, S. 230. — Anmerken möchte ich auch die Spekulationen Weigels über die drei Evas, im Hinblick auf Arnolds Sophia. Die zweite Eva ist die himmlische Weisheit, die himmlisch eins ist mit Christus, während sie irdisch wie Mutter und Sohn geschieden sind. Die dritte Eva ist die aus der Seite Christi hervorgehende Kirche. § 27, S. 232.

[2] § 23, S. 232.

[3] II, 17, 17, 38, S. 238. — [4] II, 17, 17, 52, S. 243.

Hinweis des »in solchen sachen wohlerfahrenen« Friedrich Breckling folgt. Arnold spricht diese Vermutung mit einer gewissen Freude aus, weil die Orthodoxie so die Schriften eines vornehmen Lutherischen Theologen, des Enkels Jakob Andreäs, verketzert hat[1]. »Sein sinnreicher Kopff aber und die Liebe zur wahren Weisheit auch zur allgemeinen Besserung in der Christenheit lässet uns nicht zweiffeln, daß er der Autor selbsten von der Sache gewesen.« Die meisten Anklagen der Orthodoxie gegen die Rosenkreuzer fallen auf die Orthodoxie selbst zurück; denn sie richten sich gegen die absichtlich schlimmen Gedanken, die Irenäus Agnostus als verkappter Rosenkreuzer und eigentlicher Orthodoxer in seinen zur Schädigung der Rosenkreuzer geschriebenen Schriften eingefügt hat[2].

Auch Jakob Böhme, der in einem besonderen Kapitel aus seinen eigenen Schriften dargestellt wird, ist durch das Ärgernis, das er am Streit der Cryptocalvinisten und Gnesiolutheraner nahm, auf den Weg des eigenen Suchens gedrängt worden[3]. Arnold geht sehr behutsam zu Wege und arbeitet gerade hier mit Relationen über die Dinge, die er gegeneinander hält. So wird die Hypothese, hinter Böhme stehe ein anderer Gelehrter, mit den Meinungen anderer abgelehnt. Gerade der dunkle Stil zeigt den ungelehrten Mann. Von Paracelsus hat er keineswegs alles, und Fludd, der hochgelobte Apologet der Rosenkreuzer (II, 17, 18, 25 u. 17, S. 254 u. 251), ist jünger als er. — Zwei Punkte aus der Darstellung Böhmes möchte ich unterstreichen: 1. die Sophia, die »das göttliche Wesen, wie es sich in Christo bey dessen Vereinigung mit den Gläubigen und im Bild Gottes in ihnen offenbahrt« ist; mit ihr sympathisiert Arnold im Hinblick auf seine eigenen »Sophia«-Spekulationen offen; die Schultheologie hat diese Ideen freilich abgelehnt, da sie nichts von ihrer »Kraft« erfahren hat, obwohl Gott doch gerade die Weisheit dieser Welt zur Torheit macht, »seine Thorheit aber weiser denn die Menschen, in seinen Gläubigen beweiset[4]«. 2. möchte ich die Anthropologie ebenfalls wegen ihrer nahen Verwandtschaft mit Arnold hervorheben[5]. Adam ist ursprünglich androgyn, und die Fähigkeit, aus sich selbst zu zeugen,

[1] Joh. Arnd ist nicht der Verfasser der Hauptschriften der Rosenkreuzer, »obwohl inzwischen aus seiner Freundschaft mit D Andreä und beyder Einigkeit wol zu schliessen ist, daß er diese Sache nicht eben gemißbilligt möge haben«, und obwohl er an den Stein der Weisen glaubte und ein Freund der göttlichen Philosophie war. (II, 17, 18, 23, S. 253.)

[2] II, 17, 18, 5 u. 3f., S. 246 u. 256.

[3] II, 17, 19, 3, S. 259. — [4] II, 17, 19, 30, S. 270.

[5] Vgl. Arnolds »wahre Abbildung des Inwendigen Christenthums«, S. 26, 14, 48ff., Christenthum A. T., S. 41 usw.

wird seinen Nachkommen in der Auferstehung wieder zuteil werden. Der Schlaf Adams ist das Zeichen seiner ersten Schwächung und infolge davon hat Gott ihn mit Fleisch und Blut umkleidet. Diese Böhmistischen Gedanken werden nun nicht bloß durch den Hinweis auf andere Mystiker sondern vor allem auf Luther und dessen Auslegung des Magnificat und seiner Exegese von Gen. 2, 21 schmackhaft gemacht[1]. Überhaupt ist es das Bestreben Arnolds, Böhme durch gelegentlichen Vergleich mit H. Müller harmloser und zahmer erscheinen zu lassen, wie es ja schon Quirinus Kuhlmann vor ihm getan hatte. Zu den Anhängern Böhmes zählt er nicht bloß Angelus Silesius sondern auch Jane Leade und in den Supplementen Bromley in seiner Sabbathruhe[2]. Endlich berichtet Arnold auch von göttlichen Strafen, die die Lästerer Böhmes getroffen haben[3].

Auch die Geschichte der Quäker hat Arnold aus ihren eigenen Quellen, unter Benutzung vornehmlich der Quäker-Historie des Gerhard Croesius, geschrieben. Uns treten hier wieder die üblichen Gesichtspunkte entgegen: das Ärgernis, das sie an der Kirche ihrer Zeit nahmen, die schiefe Darstellung ihres Lebens und ihrer Lehre durch ihre Gegner, und ihre Beziehung zu Tauler, Thomas a Kempis und andern Mystikern, mit denen sie doch »zum wenigsten auf einem Grund gebauet haben[4]«. Man kann hier so recht sehen, wie es der Gedanke der nicht differenzierten mystischen Theologie ist, der Arnold so weitherzig macht und ihn seine Zeugen der Wahrheit aus allerlei Volk heranholen läßt. Aus der Darstellung der Quäker möchte ich die historischen Interessen dieser Leute, die Arnold nicht entgangen sind, herausgreifen. Der Quäker William Caton hat bewiesen, daß Hermes Trismegistos, Sokrates und Plato von Christus, dem Wort und Bild Gottes, gewußt haben, und Barclay hat nicht bloß auf die Unvollkommenheit der Reformation hingewiesen, sondern auch auf den Abfall bald nach dem Tod der Apostel, der zwar durch die Verfolgungen gemildert und gemäßigt war, aber nach deren Ende und durch das Eingreifen der Fürsten völlig zum Ausbruch gekommen ist[5].

Eine Übersicht über den Inhalt des dritten und des diesem angehängten vierten Teils der Kirchen- und Ketzerhistorie erübrigt sich. Das Material ist gerade hier besonders interessant, und der noch heute bestehende Wert des Arnoldschen Werks beruht auf diesen Partien[6].

---

[1] II, 17, 19, 36f., S. 272f. – [2] § 59, S. 280. – [3] § 55, S. 279.
[4] II, 17, 20, 2, S. 283. – [5] II, 17, 20, 50, S. 300.
[6] Vgl. Ernst Tröltsch, die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, 1912, S. 800, Anm. 440.

Denn hier sind neben bedeutenden Männern die vielen Winkelheiligen eingehend dargestellt[1], von denen man sonst wenig hört. Hier ist der Ansatz zu einer Geschichte des Spiritualismus im sechzehnten und siebzehnten Jahrhundert gemacht; der Ansatz, denn das Material ist nicht nach innern Gesichtspunkten gestaltet und verarbeitet, sondern rein äußerlich werden die einzelnen Persönlichkeiten nebeneinandergestellt, wobei nur äußerliche Gesichtspunkte und nicht innere Verwandtschaft zu einer Ordnung verhelfen, wie die von Laien und Predigern, Lehrfragen und Praxis. Das Allerneueste, wie den Pietistenstreit und lebende Persönlichkeiten, hat Arnold im allgemeinen gar nicht oder doch weniger eingehend dargestellt. In der überwiegenden Zahl der Fälle geht er auf die Quellen selbst zurück, die er gesammelt hat und von denen er große Teile mitteilt. Allerdings werden auch verhältnismäßig häufig Auszüge in Zitaten aus Colbergs Platonischem Christentum oder aus Hartknochs preußischer Kirchengeschichte gegeben.

Wenn Arnolds Kirchen- und Ketzerhistorie auch heute nicht veraltet ist, so dankt sie das wesentlich dem im dritten und vierten Teil mitgeteilten Material. Und für das Werk selbst ist es sehr charakteristisch, daß gerade die Gegenwart oder doch die seiner Gegenwart nahestehende Zeit auf Grund eingehender Quellenforschung dargestellt wird. Auch darin gleicht die Kirchen- und Ketzerhistorie den Geschichtswerken der Aufklärung, freilich auch den Arbeiten der großen Florentiner.

[1] Mit besonderer Sympathie die medizinischen Theosophen (Helmont, Browne, Campanella).

Kapitel 3
Stoffgestaltende Ideen

Eine Theorie der Geschichte sucht man bei Arnold vergebens. Er war kein Systematiker. Aber er hat den historischen Stoff durch die Gesichtspunkte einer Weltanschauung gewordenen Religion geordnet und gemeistert. Und die Entwicklung der Geschichtswissenschaft beruht mindestens ebenso stark auf der Stoffgestaltung wie auf der Stoffbereicherung.

I

Arnold stellt die Geschichte der Kirche in der Kirchen- und Ketzerhistorie als einen wachsenden Verfall dar, der nach dem Tod der Apostel im 2. Jahrhundert beginnt, der unter Konstantin dem Großen in helles Tageslicht tritt und der dann rapide zunimmt. Es ist dieselbe Entwicklung, die in der Geschichte der Reformation wiederkehrt. Luther machte den Ansatz zur Besserung, aber schon in seiner Person zeigen sich die Keime einer wieder in die völlige Nacht der Kreaturenvergötterung und der Unheiligkeit zurückführenden Entwicklung. So ist die Kirchengeschichte im letzten Grund die Geschichte einer ungeheuren Katastrophe — wie bei Sebastian Franck und allen Enthusiasten — in der das Innerliche veräußerlicht, Christus zerteilt, und das Geheimnis profaniert wird; es ist die Geschichte Babels, die in der Geschichte der sichtbaren Kirche zur Darstellung kommt, während »die beste und nöthigste Kirchen-Historie«, nämlich »die gründliche Beschreibung der wahren unsichtbaren Kirche, die unter allen Parteien verborgen und von ihnen verworfen ist«, noch fehlt[1].

Und doch gibt es positive Momente in dieser Tragödie von Irrtum und Gewalt. Es ist die Idee der Wahrheit, die niemals stirbt und immer von Zeugen bekannt wird. Es gibt Zeugen der Wahrheit —

[1] Vgl. Beschluß zum IV. Teil der K. u. K. H. (II, S. 80ff.); Vorrede zu den illustranda et emendanda der K. u. K. H., § 21 (II, S. 1055) und Vorrede zu den vitae patrum.

in allen Konfessionen und in allen Völkern; das sind die wiedergebornen und erleuchteten, unparteiischen Kinder Gottes, die durch ihr Leben ihre Gedanken bekräftigten, und die ihre Gedanken aus ihrem Erleben schöpften. Es gibt eine Wahrheit, eine wahre Lehre; das ist die uralte mystische Theologie, die in immer neuen Formen aufgelebt ist, und die, unabhängig von den zufälligen Schranken der Konfession, überall aufgefunden werden kann.

Zeigt sich schon in dieser Idee von den Zeugen der Wahrheit ein unleugbar traditionalistisches Moment — die Wahrheit muß uralt sein und ihr Faden darf niemals abreißen —, so tritt dasselbe in den andern Schriften Arnolds, im Unterschied von der Kirchen- und Ketzerhistorie, noch deutlicher hervor. Sein großes Erstlingswerk, die »Erste Liebe«, führt gegen den Anglikaner Cave den Gedanken durch, daß die Zeit Konstantins des Großen die Zeit des vollen Verfalls ist, während die drei ersten Jahrhunderte in ihrer freien, vom Geist durchwehten Frömmigkeit das verpflichtende Ideal der Gegenwart sind[1]; und »per traditionem« ist manches Gute auf die »Scribenten« auch der folgenden schon dem Verfall angehörigen Jahrhunderte gekommen, das man also auch noch zu dem »allerersten Christenthum« zu rechnen berechtigt ist[2]. Hier hat Arnold die tria optima saecula konserviert, die uns als ideale Größe bei Grotius und vielen anderen entgegentreten. Es ist die Nachwirkung desselben humanistischen Empfindens gegenüber der pia et erudita antiquitas, das, stärker ausgeprägt, die Grundlage für die Versöhnungstheologie Calixts geworden ist[3]. Auch die späteren praktisch-dogmatischen Schriften Arnolds, wie namentlich die wahre Abbildung des inwendigen Christentums oder die theologia experimentalis, beruhen geradezu auf der Verwertung der Väter, deren Aussprüche, mosaikartig zusammengesetzt, den vorbildlichen Gehalt der christlichen Wahrheit zutage treten lassen. Davon sticht die Haltung der Kirchen- und Ketzer-

---

[1] Von der Einstellung auf das Religiöse her kommt Arnold, im Unterschiede zu dem an Literarkritik, Institutionen und Archäologie interessierten Cave, zu der strikten Ablehnung des von den Anglikanern naturgemäß hochgepriesenen Konstantinischen Zeitalters. Aber der Bruch ist, wie Arnold selbst zugesteht, mehr eine Ergänzung als eine Polemik gegen Cave.

[2] Vgl. Erste Liebe, Vorrede, § 11.

[3] Chr. Thomasius hat trotz des Lobes, das er Arnold als Kirchenhistoriker »insonderheit« spendet, auch das an ihm getadelt, daß er hinsichtlich der beiden ersten Jahrhunderte und ihres Verfalls »der Sache zu wenig gethan« habe. Siehe »Höchstnöthige Cautelen . . . zur Erlernung der Kirchen-Rechts-Gelehrtheit«, 1728, S. 239, § 1, Anm. a; vgl. historia contentionis inter imp. et sac. (1722), S. 538ff.

historie ab, die oft die hier als Muster zitierten Väter — denn Arnold beschränkt sich nicht auf die Mystiker — sehr herbe beurteilt. Diesen Zwiespalt überbrückt Arnold, wie er in seinem, K. u. K. H., III, A, 32, abgedruckten Brief an Pfanner ausführt, damit, daß er die Schriften der Väter für musterhaft hält, nicht aber ihr Leben. Die traditionalistische Stimmung ist damit nicht einmal abgeschwächt.

Fragt man schließlich nach den Gründen, die Arnold zu der kirchenhistorischen Arbeit bewogen haben, so findet man neben dem klassischen Motiv »auf daß wir klug werden«[1] doch auch das humanistische, daß die Antiquität den Sinn der Schrift aufschließen soll[2]. Wir begegnen bei Arnold der Wendung: »die Schrift und aus derselben die gottselige Antiquität«, und in der Exegese strittiger Stellen geben die alten griechischen Ausleger, »die es ohne Zweiffel am besten verstanden«, den Ausschlag[3]. Die Antiquität bestätigt oder erklärt die in der Schrift enthaltene Wahrheit.

So ergibt sich dasselbe merkwürdig zwiespältige Bild wie bei Sebastian Franck. Die Geschichte, die als Depravation des Heiligen erscheint, ist zugleich die magistra vitae; und die innere Möglichkeit dieses Gegensatzes wird sich letztlich aus der doppelten Wertung der menschlichen Seele in der Mystik überhaupt erklären. Die Seele ist der Funke Gottes und zugleich der Sitz der menschlichen Selbheit. Dementsprechend ist die Geschichte Sündenfall und Heilsweg Gottes zugleich.

Wenn die Kirchen- und Ketzerhistorie, das radikalste wissenschaftliche Werk Arnolds, die bei allen Spiritualisten nachzuweisende Abfallstheorie am schärfsten ausspricht, ja wenn die Bedeutung des Buches in der Historiographie zum Teil in der Durchsetzung dieser Geschichts-

[1] »Und hierzu müsse auch diese gantze Arbeit allein anführen, damit alle Vorhänge und Decken abgethan, und alle Höhen zerstöhret, die Götzen ausgeworffen, die Tempel derer Hertzen gereiniget und mit Geist und Leben angefüllet werden! Was menschliche Vernunfft und eigener Wille dabey suchet, müsse vergehen, o Gott, du aber müssest alleine hoch seyn in deinem Geschöpff, wie im Anfang.«. Beschluß des IV. Teils der K. u. K. H., § 22 (II, S. 983); vgl. Beschluß des II. Teils der K. u. K. H., § 4 (II, S. 319).

[2] In der Vorrede zur »wahren Abbildung des inwendigen Christenthums« verteidigt sich Arnold gegen den Einwand, daß er nicht bloß die Schrift als Quelle der Wahrheit benützt habe. Unter starker Heranziehung von Theologen seiner Zeit zeigt er, daß die Schrift für ihn Grundlage bleibt, daß er aber aus der »Einstimmung der gottseligen Antiquität« dartun wolle, »wie dadurch die aus der Schrifft schon bestätigte Wahrheit noch mehr erläutert und bekräfftigt werden könne«. § 13; vgl. § 16ff.

[3] Inwendiges Christenthum, S. 239; vgl. S. 231.

anschauung besteht, so sind fast alle anderen Werke Arnolds auf der traditionalistischen Anschauung der Geschichte mit ihrer Verklärung der drei ersten Jahrhunderte aufgebaut. Dies Ineinander entspricht der religiösen Gesamthaltung Arnolds. Er ist ursprünglich und eigentlich Enthusiast, dem die äußere Kirche überhaupt das zusammenstürzende Babel ist, und der im Klerus überhaupt — nicht bloß im Papst — die Verkörperung des Antichristen sieht[1]. Aber in demselben Mann sind humanistische und kirchliche Interessen eigentümlich verschmolzen, und diesen humanistisch-kirchlichen Neigungen entspricht die traditionalistische Wertung der Geschichte. Bei der Entwicklung Arnolds vom Enthusiasten zum Pietisten darf man den Anteil, den der Humanismus daran hat, nicht übersehen.

Eine andere Frage, die in diesem Zusammenhang gestellt werden muß, ist die: Kennt Arnold ein Werden in der Geschichte? Es ist keine Frage, daß er, wie alle seine Zeitgenossen, den Entwicklungsgedanken, der erst eine Schöpfung des neunzehnten Jahrhunderts ist, nicht kennt. Er kennt kein Altertum, kein Mittelalter, und die Einteilung nach Zenturien ersetzt bei ihm die nach Perioden. So behält der Aufriß den Schein des Äußerlichen, trotzdem extreme Innerlichkeit der Geschichte etwas Gleichnismäßiges gibt. »Es wird immer einerley Comödie und Tragödie auff der Welt gespielt, nur daß immer andere Personen dabey sein[2].« Das ist die typologische Auffassung der Geschichte, das eadem sed aliter, das nach Schopenhauer von der Geschichte gilt. Wirklichkeit ist hier schließlich allein der Dualismus von Gut und Böse, der bei Arnold als der von Geist und Fleisch, von Wiedergeboren und Unbekehrt erscheint.

Aber über diesem Eindruck darf man doch nicht die Ansätze zu einer Erweichung dieser überkommenen Grundbegriffe übersehen. In der Idee vom Verfall, wie sie Arnold in ihrer ganzen Ausdehnung

---

[1] Babels Grablied bei Ehmann, Arnolds sämtliche geistliche Lieder (1856) Nr. 6, S. 54 oder in den »göttlichen Liebesfuncken«, 3 (1724) I, Nr. 126, S. 110; vgl. Vorrede zu II der K. u. K. H., § 4 (I, S. 618). »Wo aber die Leute nur von Menschen wider zu Menschen, nicht aber zu Christo bekehret, wo sie von einem äusserlichen Heuchel-Dienst zum andern geführet, wo die alten Abgötter entweder gar nicht verlassen, oder doch neuere und subtilere davor aufgerichtet und gepriesen worden: da setzet sich nun ein doppelt-gefährliches Geheimniß der Boßheit in dem Tempel Gottes feste .... Unser Herr Jesus Christus mache allem Antichrist ein Ende mit der wahren Erscheinung seiner Zukunfft in die Hertzen vieler Tausende ...«

[2] Wahres Christenthum Alten Testamentes (Predigten über die Genesis), 1707, S. 165.

durch Anwendung auf den historischen Stoff dargestellt hat, und im Gedanken von der Blüte der Kirche in der Verfolgung, die wir noch erörtern müssen, ist der Ansatz zu einer Periodisierung der Geschichte gegeben. Hiermit ist die Geschichte, unabhängig von den Jahren oder andern äußeren Ereignissen, an Ideen geknüpft; hier sind Gesichtspunkte für eine innerliche Gestaltung des Stoffes. Und wenn auch durch die Verfallstheorie etwas Eintöniges in die Darstellung kommt, so macht sie doch die Geschichte zu einem auf gesenkter Fläche sich vollziehenden Werden, und die noch zu besprechenden, der Apokalypse entnommenen Stufen des Verfalls periodisieren, wenigstens rudimentär, die Epoche des Verfalls überhaupt.

Ebenso wird die Umkehrung der dualistischen Begriffe Orthodox und Heterodox oder Gut und Böse, wie sie sich Arnold als Konsequenz seiner persönlichen Religion ergab, als ein Versuch zur Überwindung dieser dualistischen Betrachtungsweise überhaupt zu werten sein. Freilich geschieht das nur so, indem ein neuer Dualismus an Stelle des alten gesetzt wird. Aber es bleibt doch eine kühne Tat, die Wahrheit »ohne Ansehen der Person[1]« bei den Trägern des Kreuzes als den verfolgten Kindern Gottes zu finden, und mir scheint, daß hiermit die später durch den Entwicklungsgedanken ausgebaute Idee von der Opposition als der Trägerin des Fortschritts angebahnt ist. Auf die Zusammenhänge Arnolds mit der Geschichtschreibung der Aufklärung wird noch des öfteren und im Zusammenhang hinzuweisen sein.

Endlich hat die Beurteilung der Geschichte als einer Depravation mit zu der Loslösung der Dogmatik von der Geschichte geführt. Arnold sieht, trotz aller Bestimmtheit durch eigene religiöse Motive, eine historische Erscheinung oder Lehre als solche, und ist sich beispielsweise darüber klar, daß die späte Entstehung der trinitarischen Formeln nichts über den trinitarischen Gottesbegriff aussagt. Hier bahnt sich, oft verwischt und eingestoßen, die Unterscheidung der dogmatischen von der historischen Methode an. Das haben seine Gegner nicht begriffen, die immer wieder die günstige Beurteilung der verketzerten oder atheistischen Personen als Bekenntnis Arnolds zu der Lehre dieser Personen verstanden haben. Hier nähert sich die Unparteilichkeit Arnolds der Objektivität

[1] Vorrede zu den illustranda et emendanda, § 13 (II, 1053): Das ist die »Substantz« der Kirchengeschichte, daß »die von dem grösten Hauffen verworffenen Leute fast durchgehends besser gewesen als jener«: = S. »fernere Erläuterung seines Sinnes und Verhaltens beym Kirchen- und Abendmahlgehen (in einer Rede und Antwort auff die unter den Namen eines gantzen Ministerii von etlichen Quedlinburger Predigern vorgebrachte unerfindliche Aufflagen . . .)«, 1701, 1, 16.

des Historikers; hier bahnt sich die Überwindung der sonst von ihm geteilten humanistischen Auffassung von der Aufgabe der Geschichtschreibung als eines praktischen Zwecken dienenden Studiums an.

II

Auf die Frage, welche Kräfte die geschichtliche Bewegung tragen und erzeugen, kann man im Sinn Arnolds nur die Anwort geben: die Individuen. Nicht allgemeine Ideen, kein Vorwärtsschieben der Massen oder einzelner Stände, sondern die Menschen selbst sind das Erste, das den Anstoß Gebende in der Geschichte. Männer machen die Geschichte. Von den Individuen geht alles aus; auf sie ist alles bezogen[1].

Das ist zunächst nichts Neues. Ansätze dazu liegen bereits in der Historiographie der Renaissance vor, deren Biographien niemals die Verbindung des Individuums mit seinen überindividuellen Werken zustande gebracht haben[2]. Thomas von Aquino ist maßgebend geblieben[3]. Bartholomäus Keckermann, der reformierte Theoretiker der Geschichte, prägt dafür die Formel: Historia . . est explicatio et notitia rerum singulariuni sive individuorum eo fine suscepta, ut universalia ex iis evidentius a nobis intelligi et confirmari possint[4]. Ganz ähnlich definiert Gerhard Vossius die Geschichte als die cognitio singularium quorum memoriam conservari utile sit ad bene beateque vivendum[5].

[1] Ernst Salomo Cyprian, der scharfsinnigste Gegner Arnolds, teilt, unter Hinweis auf Voss' de arte hist. X, S. 6 und 17, die Auffassung der Geschichte als der Beschreibung der facta singularia, der »besondern und merckwürdigen Dinge«; aber er meint, daß Arnold statt dessen stets von allgemeinen Dingen handele, z. B. vom Verfall insgemein, und daß er die ganz allgemeinen Kanzelklagen als Beweis für die Verderbtheit einer Epoche verwende, während sie doch eher das Gegenteil bewiesen. Vgl. Georg Grosch, nothwendige Vertheidigung der evangelischen Kirche wider die Arnoldsche Ketzerhistorie . . . 1745, S. 706f. und 827. Die beiden Kapitel (cap. 13 und 16), aus denen die Belege entnommen sind, sind wie die Vorrede zu diesem von Cyprian stark unterstützten Werk von Cyprian selbst geschrieben.

[2] Vgl. B. Croce, zur Theorie und Geschichte der Historiographie (übersetzt von E. Pizzo), 1915, S. 192.

[3] summa theol. Prol. 9, 1. art. 1. Die singularia – sie sind die Geschichte – werden eingeteilt in exemplum vitae und ad declerandam auctoritatem virorum, per quos ad nos revelatio divina processit.

[4] syst. syst. (1614), II, 1311. Vgl. E. Weber, die phil. Scholastik des deutschen Protestantismus im Zeitalter der Orthodoxie, S. 81; E. Menke-Glückert, die Geschichtschreibung der Reformation und Gegenreformation, 1912, S. 125ff.; P. Althaus, die Prinzipien der deutschen reformierten Dogmatik im Zeitalter der Scholastik, 1914, S. 242.

[5] ars historica, 1699, cap. 4, S. 5; ebenso Schurtzfleisch, historia ecclesiastica, 1744, ed. Gottfr. Wagner, Vorr. 4.

Eine Theorie hat Arnold sich nicht gebildet, aber die Anthropologie ist von dieser Voraussetzung her die Grundlage seiner Kirchengeschichte geworden, wie sie es für all die großen Werke des siebzehnten Jahrhunderts gewesen ist, die ein natürliches System von Recht, Staat und Religion aufgerichtet haben. Man darf diese Analogie nicht übersehen. Und wie in der Historiographie der Aufklärung bleibt der einzelne isoliert, ohne innere Verbindung mit der Gesellschaft, in der er lebt[1]. Arnold steht hier der pragmatischen Geschichtschreibung, welche die Gründe des Werdens in dem zum abstrakten Individuum gemachten Menschen aufzeigt, ganz nah.

Aus dieser individualistischen Geschichtsbetrachtung ergibt sich die starke Akzentuierung der Bedeutung der Führer. Sie geben den Ausschlag; sie entscheiden. »Die Führer gehen voran und die gantze Heerde folget ihnen nach[2].« Die Persönlichkeit der Lehrer ist der Ausgangspunkt für jede Entwicklung. Je nach der guten oder bösen Beschaffenheit der Lehrer sind die Gemeinden selbst gut oder böse gewesen. Sie sind auch die Urheber des Verfalls. Ihre Verschlechterung zieht das allgemeine Verderben nach sich. »Also gehet das Volck, wie es geführet wird[3].«

Aristokratisch ist diese Geschichtsbetrachtung nicht, mag Arnold auch stark von dem devoten Bewußtsein der Überlegenheit aller Fürsten und besonders der Obrigkeit durchdrungen sein. Sie ist schließlich nur der Ausdruck für das Unvermögen, die geschichtlichen Erscheinungen auf allgemein ideelle Ursachen zurückzuführen. Zweierlei wirkt ferner auf diese individualisierende und psychologisierende Geschichtsbetrachtung hin. Einmal die innerhalb der Mystik erwachsende Religiosität Arnolds, für die das persönliche Leben des Individuums mit Gott und der psychologische Gedanke vom Funken im Seelengrund zentrale Begriffe sind. Sodann die Stoa, mit ihrer die gesamte damalige Literatur, die philosophische so gut wie die juristische und theologische, beherrschenden Affektenlehre[4].

---

[1] Vgl. W. Dilthey, das 18. Jahrhundert und die geschichtliche Welt = Halbmonatshefte der deutschen Rundschau, 1901, S. 429.

[2] Zeichen dieser Zeit, 1698, S. 6; vgl. Hos. 4, 9.

[3] Ibid. S. 11. Auch für die Christen gilt das Wort: quidquid delirant reges, plectuntur Achivi. Ibid. S. 7; vgl. z. B. K. u. K. H. I, 3, 3, 1, S. 95 und I, 2, 3, 1, S. 60 und wahres Christenthum A. T., S. 698 (Predigt über Jerem. 30, 12, im Anhang dieses Buches).

[4] Auch die Literarkritik Arnolds ist von der Psychologie aus zu verstehen. Aus der Beobachtung des schlechten Zustandes der Quellen ergibt sich für ihn das psychologische Problem, wie die alten Autoren so viel Falsches überliefern

So löst Arnold die Geschichte in ihre letzten Faktoren auf und kommt zu den einzelnen natürlichen und primitiven Vorgängen, aus denen sich das Geschehen zusammensetzt. Es ist sehr bezeichnend, daß er die vielen Reisen der Bischöfe im 4. Jahrhundert mit verantwortlich für den schlechten Zustand der Gemeinden in dieser Zeit macht. Die Beispiele ließen sich häufen; immer wird man beobachten, wie er aus dem natürlichen Leben, aus dem nackten Geschehen die Geschichte aufbaut. »Kleine Ursachen, große Wirkungen«, diese Maxime der Historiographie der Aufklärung, kann man schon bei Arnold konstatieren[1]. Seine Ableitung so mancher Zeremonien aus der Habsucht oder dem Machthunger des Klerus — sie werden »erfunden« — seine Rückbeziehung entscheidender Gegensätze auf jugendliche Rivalität, all das erinnert unmittelbar an die Geschichtschreibung der Aufklärung.

Der letzte Fels, auf den Arnold stößt, ist die menschliche Seele. Ihr Leben ist schließlich das Thema der Geschichte. Von dem scheinbaren Glanz und der verwirrenden Veränderung in der Geschichte bleibt als Wirklichkeit nur übrig die menschliche Seele, freilich sofort in ihrem Verhältnis zu Gott. Es ist doch wohl das erste Mal, daß ein Historiker den nackten Menschen, der Stand und Ehre ausgezogen hat, ins Auge faßt. Nicht der Fürst, der Feldherr, der Prälat bewegt sich in erster Linie in der Geschichte, sondern der Mensch und seine Seele. Dabei entspricht es auch dem Temperament des Mannes, wenn die Fehler in den Vordergrund treten und das Dunkel das Licht verschlingt[2]. Gott muß wenig Anhänger haben; er ist stets bei der Minorität; und auch die Besten weichen in der Regel »bey nachlassenden äusserlichen Züchtigungen« von der ersten Liebe und der Zucht der göttlichen Weisheit ab[3].

---

konnten. (Siehe die Gießener Antrittsvorlesung de corrupto historiarum studio, abgedruckt bei Dibelius, G. Arnold, S. 211 ff.) Das Problem wird damit erklärt, daß die meisten Historiker gottlose Menschen gewesen sind; denn nur der Wiedergeborene, der die Eigenheit überwunden hat, hat die Fähigkeit zur Unparteilichkeit, zur unparteiischen und kritischen Vorstellung der Ereignisse. Der wahre Historiker muß ad divinam mentem formatus sein (Dibelius, S. 213, Z. 5); denn repetenda igitur omnis historiae ratio a Deo est (Dibelius, S. 212, Z. 4).

[1] »So gar grosses Unheil hänget offt an dem Versehen eines eintzigen Mannes, auf den die Augen der anderen gerichtet sind, daß dadurch alles erschüttert und verderbet werden kann.« K. u. K. H. I, 3, 7, 4, S. 115.

[2] .... »weil doch die menschlichen Fehler, Thorheiten und Sünden den grösten Theil der Historien durchgehends ausmachen«. Vorrede zu Teil II der K. u. K. H., § 2, (I, 617).

[3] Beschluß der K. u. K. H. II, § 3 (II, 319) und Erste Liebe VIII, 1, 12.

So ist Arnolds Geschichtschreibung stark biographisch und psychologisch orientiert, und eine Linie seiner Fortwirkungen bewegt sich in dieser Richtung — ich denke an Tersteegens Biographien. In der Kirchen- und Ketzerhistorie scheint mir zum ersten Mal die Geschichte nach psychologischen Gesichtspunkten angefaßt zu sein. Es ist kein Zufall, daß der an der quietistischen Mystik mit ihrer sich steigernden Seelenanalyse gebildete Mann auch die Handlungen und Erscheinungen in der Geschichte unter dem Gesichtspunkt der Psychologie anzusehen gelernt hat, daß er die Motive der Menschen als einen entscheidenden Faktor beim Zustandekommen der Handlungen wertet, daß die handelnden Personen beginnen, als Menschen von Fleisch und Blut zu erscheinen. Es ist die neuere, immer mehr reflektierende und zweifelnde Mystik, die also auch auf dem historiographischen Gebiet psychologische Betrachtungsweisen hervorgerufen hat. Und es ist nicht bloß das Leben, sondern auch das religiöse Erlebnis, das unter dem weiteren psychologischen Sehwinkel betrachtet wird. In seinem Leben der Altväter hat Arnold das religionspsychologische Material ausgebreitet und an einer Menge von Frommen aller Konfessionen gewidmeten Biographien[1] das Wesen wahrer Frömmigkeit darzulegen versucht. Trotzdem oder vielleicht gerade deshalb ist Arnold eine wirkliche Charakteristik einzelner Persönlichkeiten nicht gelungen; über Ansätze und über Einzelzüge kommt er nicht heraus. Das religiöse Interesse ist so stark, und der religiöse Maßstab dominiert so völlig, daß die Unbefangenheit, die zur Erfassung einer Persönlichkeit gehört, immer wieder zurückgedrängt wird.

Das Zentrum des persönlichen Lebens und damit der Geschichte ist die Wiedergeburt, die Überwindung der Welt und der »Eigenheit«, die Selbsthingabe an Gott und das Wachsen in Gott[2]. Deshalb ist das innere Leben, die Frömmigkeit das Organisationsprinzip Arnolds,

[1] Luther steht zwischen Frau v. Chantal und Arnd.

[2] Beschluß der K. u. K. H. II, § 6 (II, 320). Aus der »bittern Wurtzel der eigenen Liebe und Ehre hat sich der gantze Baum des Irrthums und falschen Christenthums in so viel hundert Äste, Zweige und Früchte der Kätzereyen, Secten und Hauffen durch die gantze Welt ausgebreitet«. Das gilt von den großen Konfessionen wie von den kleineren Sekten, die alle »Christum um Haß und Hadders willen in eigener Erhebung, Disputiren, Verketzern und in Verwerffung des allgemeinen unpartheyischen Meisters gepredigt haben«. Helfen kann nur, »sich von menschlichen Respecten loßzureissen und dem Geiste Christi zu überlassen«. Er steht vor der Tür, von ihm zeugt die Schrift, und alle Worte darinnen gehen dahin, daß sie uns von der »Creatur zum Schöpffer, und vom Sichtbaren oder Menschlichen aufs Unsichtbare und Göttliche durch den einigen Weg Christum ziehen möchten«.

mit dem er den historischen Stoff gestaltet. Der äußere Zustand einer Epoche ist für die Kirchengeschichte relativ gleichgültig; über den Wert der Zeit besagt er gar nichts; schließlich hängt alles an der Frömmigkeit, an der Wiedergeburt. Nicht auf die Lehre kommt es an sondern auf das Erlebnis und das Leben, das das Erlebnis legitimiert; ja das Dogma selbst wird, soweit es Geschichte ist, in psychologische Vorgänge aufgelöst und in die Gegenwart des Erlebens hereingezogen[1].

So wird die Kirchengeschichte unter den Händen Arnolds zur Geschichte der christlichen Frömmigkeit, die er als das Herz des Lebens und der Geschichte erkannt und erfahren hat. Er ist sich dessen nicht bewußt geworden; aber indem er sich von seiner theologischen Grundanschauung die Fragen geben ließ, mit denen er an den historischen Stoff herantrat, hat er — nicht die äußere — aber die innere Struktur der Kirchengeschichte zerschlagen und bei einseitigstem Interesse am Religiösen die theologische Isolierung aufgehoben und die Kirchengeschichte aus der Sphäre der Lehre und der Institutionen in diejenige des Erlebens und zum Teil sogar des Lebens überhaupt gerückt. Die Fragstellung ist eine neue geworden. Arnold ist der erste Historiker, der den Wert des religiösen Lebens als solchen ohne Rücksicht auf die zufällige historische und konfessionelle Form erkannt hat und der deshalb nicht bloß den Ketzern sondern auch Muhammed gerecht zu werden vermag[2]. Und es ist derselbe Aristokratismus des religiösen Spiritualismus, der mit wahrer Freude die sozial Niedrigstehenden, die Armen, die Frauen als die Träger des heiligen Geistes aufzeigt[3].

Man kann zweifeln, ob es Arnold überhaupt möglich gewesen wäre, eine Geschichte der Frömmigkeit zu schreiben. Seine Gegner haben ihn jedenfalls nicht verstanden; deshalb verfehlen die Geschosse auch so scharfsichtiger Männer, wie es Ernst Salomo Cyprian war, oft ihr Ziel. Aber den Weg zur historischen Lösung seiner Aufgabe hat sich Arnold selbst versperrt. Die prinzipielle Unkirchlichkeit des ganzen Unternehmens steht ihm selbst im Weg. Denn er hat die Institutionen und Zeremonien, in denen die Frömmigkeit sich nun einmal ausspricht, als das Gegenteil der Frömmigkeit beurteilt. So muß die Frömmigkeit unfaßbar bleiben oder doch, an den Lebensäußerungen der Erleuchteten religionspsychologisch ermittelt, ganz einseitig aufgefaßt werden.

---

[1] Ich denke an Arnolds Verständnis der Trinität und der imitatio Christi.

[2] Vgl. R. Fester, die Säkularisation der Historie, 1909, S. 11.

[3] Durch die ganze mystische Literatur zieht sich der Hinweis auf die armen Fischer, die die Apostel Christi waren, und auf den Schaf- oder Rinderhirten — beides wechselt — Amos, der der Prophet Gottes geworden ist.

Um historisch »objektiv« zu sein, dazu waren das eigene religiöse Bewußtsein und das Interesse an der Besserung der Gegenwart zu stark und die aus dem Relativismus sich ergebende Skepsis zu schwach entwickelt.

III

Der Kern der Geschichte ist der sittlich-religiöse Vorgang. Es ist der von der Mystik seit Paracelsus immer wiederholte Gedanke, daß der Mensch der Mikrokosmos ist[1], der hier unmittelbar in die Historiographie eingreift, und der es ermöglicht, den Kampf Gottes um die Seele als den eigentlichen Inhalt der Geschichte zu verstehen. Die Geschichte bekommt dadurch etwas Symbolhaftes; sie ist das Bild, das mit wechselnden Farben dasselbe Erlebnis veranschaulicht; das ist eine Auffassung, die nur möglich ist auf dem Boden der Grundanschauung, daß »alles Äußerliche ein Bild und Abdruck des Innern und Unsichtbaren ist«[2].

Der nahe Zusammenhang zwischen der Anschauung von der Geschichte und der Theologie bei Arnold macht es notwendig, einige der einschlägigen theologischen Begriffe in seinem Verständnis auseinanderzusetzen. Ich beginne mit dem zentralen Begriff der Wiedergeburt.

Man kann sagen, daß die Wiedergeburt bei Arnold das Wesen des Christentums und der Religion überhaupt ausmacht. Die Betonung der Bekehrung wird um so stärker sein, je schärfer der Gegensatz zwischen dem Leben in Gott und dem in der Welt empfunden wird. Deshalb ist unter dem Einfluß der quietistischen Mystik die Religion bei Arnold ganz eingestellt auf die Überwindung der Welt, auf die absolute Selbstvernichtung, auf das selige »Nichts«, in dem dann in völliger Passivität und Stille die allmähliche Verschmelzung der Seele mit Gott sich vollziehen kann[3], deren letztes Ende die geistliche Vermählung ist. Und es bedeutet nur eine kleine Verschiebung, wenn Arnold sich auch den Gedanken Böhmes von dem Willen, der, frei von aller Neigung zur Kreatur, in die Sophia eingeführt werden muß, um

---

[1] Der Mensch ist »ein kurtzer Begriff des Makrokosmos«, wie Pordage in seiner Sophia (1699), S. 34 sagt. Unmittelbar ist man an Seb. Franck und sein: »Alle Menschen, ein Mensch« erinnert.

[2] Wahres Christenthum A. T., S. 705.

[3] Es ist nicht nötig, hierfür im einzelnen Belege anzuführen, da Arnolds Schriften und Gedichte von diesem Gedanken geradezu durchzogen sind. Am meisten Stoff bietet die Wahre Abbildung des inwendigen Christenthums, die in drei Büchern des innern Christentums Anfang, Fortgang und Ausgang behandelt. Hier bezeichnet Arnold (S. 224) die Wiedergeburt als das Zentrum der Lehre Christi.

sich mit ihr zu verbinden, angeeignet hat. Die Wiedergeburt ist jedenfalls die persönliche Aneignung des im Werk Christi erworbenen Heilsgutes. Wenn Gott uns in der Rechtfertigung in Gnaden zu seinen Kindern annimmt, so macht er uns in der Wiedergeburt wirklich zu seinen Kindern und »gebärt uns«[1], sodaß wir »der göttlichen Natur« teilhaftig werden.

Die Wiedergeburt ist aber kein einmaliges Ereignis sondern ein stufenweis fortschreitender Prozeß, ein Wachstum aus der Kindheit über die Jünglingsjahre in die vollkommene Mannheit herein. Dies Wachsen, das im Glauben und im Tun durch den geistlichen Genuß der verklärten Menschheit Jesu geschieht, vollzieht sich zumeist im Leiden, in den mannigfachen Prüfungen, in denen Gott die Seinen unter dem Kreuz läutert und prüft[2]. Denn »das Creutz ist der fruchtbahrste Regen, der unser Senff-Korn des göttlichen Reichs in uns wachsen machet zum grossen Baum«, und auf dem »gedultigen Ausharren« beruht unser wahres Wachstum.

Das Leben des Wiedergeborenen besteht in einer immer stärkeren Angleichung an das Leben Christi. Wenn Arnold auch unter dem Einfluß der Frau von Guyon die Kindheit Jesu und die idyllischen Momente in ihr in verschiedenen Gedichten besungen hat[3], und wenn er auch dem Kult der Wunden und zumal der »Seitenhöhle« Jesu gelegentlich Tribut gezahlt hat[4], so ist doch sein Interesse an der Gestalt Jesu ganz wesentlich das Interesse an dem mystisch in uns lebendigen Christus. Es ist der Gedanke der imitatio Christi, der hier eingreift. Mir scheint, daß man in dem Verständnis dieses Gedankens allgemein das rationale Element: Christus, unser Vorbild, dem wir nachzugehen haben, allzu sehr betont. Es fehlt gewiß nicht; aber für stärker halte ich die neuplatonisch sublimierte Fassung des Gedankens, die sich mannigfach in der mystischen Literatur nachweisen läßt: Wir sollen Christi Leben in uns nachbilden; wir sollen sein Leben in dem unsern

---

[1] theologia experimentalis, 1715, I, 578; vgl. Mai, exerc. II, 367ff. – Zum Nichts vgl. das Lied Arnolds auf das selige Nichts (bei Ehmann) Nr. 112.

[2] Ibid. I, 590; II, 275ff., 285, 302ff.

[3] Gottfried Arnolds sämtliche geistliche Lieder (ed. Ehmann) Nr. 164, S. 271, Nr. 182, S. 280; neue göttliche Liebesfuncken Nr. 16; vgl. W. v. Schröder, Gottfried Arnold in den Beiträgen zur neueren Literaturgeschichte (ed. M. v. Waldberg, 1917) S. 53ff.

[4] Ehmann Nr. 162, S. 270; vgl. Nr. 97 und 114; theol. exp. I, 476, 485ff. »Wenn man sich also mit diesem gläubigen Anschauen und Fassen der Wunden Jesu übet, und sie offt im Geist küsset, so sauget man neue Krafft und Gnade daraus.«

darstellen; wir sollen mit ihm leiden, sterben und auferstehen, mit einem Wort, die χριστοποίησις.

Gerade diese letztere Seite der imitatio Christi tritt bei Arnold besonders hervor, während die rational-moralische schwächer anklingt. Ja, Arnold hat gelegentlich vor einer gesetzlichen Auffassung der imitatio Christi gewarnt, man solle sich aus Christi Leben und Beispiel »nicht eine solche äußerliche Sittenlehre« bilden[1]. Das »Erkennen Christi aus der Vernunfft und Historie (ist) nicht zureichend zur Seeligkeit«; wir müssen uns vielmehr in einem geheimnisvollen Sinn »in sein Bild eingeben und eindrücken« und umgekehrt muß er auch selbst in uns »Gestalt gewinnen«, in uns geboren werden, leiden, sterben und auferstehen, bis wir selbst — wie Luther gesagt hat — Christus werden, in der Liebe zum Nächsten und in der Einheit mit Gott. Es ist so, wie Arnold es einmal in gebundener Rede auf Christi Bild ausgedrückt hat[2]:

»Herr, bilde dich so lang in meinem Geist,
Bis du in mir hast die Gestalt,
Die dein vollkommener Abdruck heißt:
Dann sei dies Bild nur andern vorgemalt.«

Dabei kommt es auf beides an, sowohl daß wir in Christus »eindringen«, unsern Willen in ihn einführen, als auch daß wir von ihm »wesentlich« durchdrungen werden. Entspricht diese Fassung der Gestaltung Christi in der Seele mehr der Formulierung Jakob Böhmes, so steht daneben die quietistische, die die absolute Passivität, das reine Nichts zur Bedingung der anfüllenden göttlichen Wirksamkeit macht. Beide Fassungen gehen nebeneinander her. Im Kern kommen sie überein.

Das ist die Hochzeit des Lammes, das geistliche Essen und Trinken von Fleisch und Blut Jesu, das göttliche Abendmahl mit der verklärten Menschheit Christi und mit dem himmlischen Brot des Lebens, das ist imitatio Christi[3]. Wir sind in solcher Gemeinschaft mit ihm, »daß wir sein verklärtes Fleisch stets im Glauben geniessen und in unser

[1] theol. exp. I, 640f.; dagegen vgl. I, 646. Die imitatio Christi soll kein »Nachäffen« sein, sondern »ein lebendiger Ausdruck des Geistes und Sinnes Jesu Christi in Begierden und Gedancken, Reden und Wercken, so daß man wircklich wandelt oder sich verhält wie er, der Herr, sich im Leben verhalten und erzeiget hat«.

[2] theol. exp. I, 416, 453, 463, 601f., II, 375; Wahre Abbildung des inwendigen Christenthums (1723) S. 273; Arnolds sämtliche geistliche Lieder (ed. Ehmann) Nr. 187 und 188, Nr. 114.

[3] theol. exp. I, 686, 602; II, 71ff. Geistliche Lieder (ed. Ehmann) Nr. 100.

Leben verwandeln, dahero werden wir sein Fleisch und in sein Bild eingedruckt«. »Daraus sein Leben und Wandel uns im Geist lebendig werden zur stäten Nachfolge, sein Leiden und Sterben muß uns ins Hertz geschrieben seyn, zur vollkommnen Versöhnung und Gemeinschafft, seine Aufferstehung muß unser eigen werden zum Kampff und Sieg wider alle Feinde. Summa: Wir müssen den im Fleisch geoffenbarten Gott zum Geheimnis der Gottseeligkeit anziehen und geniessen lernen, wie er uns von Gott gemacht ist.« Alle Eigenheit ist vergangen, und nichts bleibt in uns als der erneute »Auferstehungs-Leib« Christi[1]. So läuft der Gedanke der imitatio Christi in diesem Sinn auf den Kerngedanken der Mystik von dem neuen Subjekt, das im alten Gestalt gewinnt, hinaus.

Das ist der lebendige Christus, der in jeder einzelnen Seele geboren werden soll[2], den aber nur lebendige, von Gott selbst gegebene Erkenntnis erkennen kann. So ist die Folge der Wiedergeburt und mit ihr aufs engste verknüpft die Erleuchtung, in der Gott durch »unaussprechliche Worte« einen tiefen »Eindruck« von seinem Willen in der Seele erzeugt, und für die die äußern Mittel nur »Wegweiser« sind[3]. An dieser unmittelbaren Erleuchtung hat Arnold stets festgehalten; aber mir scheint, als ob der Begriff der Erfahrung, den er in seinem letzten Werk im Anschluß an andere Wissenschaften und Künste, z. B. die Poetik[4], für den grundlegenden in der Theologie erklärt, eine Abschwächung der radikaleren Erleuchtung ist. Dabei ist der praktische Gedanke maßgebend, daß alle Theologie nur dann wertvoll ist, wenn sie »in der Praxi und Ausübung lebendig und heilsam« wird. Der Glaube soll durch die Erfahrung keineswegs verdrängt werden, ist doch der wahre Glaube im letzten Grund Erfahrung; denn sein Wesen besteht »nicht eigentlich im Gefühl, sondern im gelassenen Einsencken und

---

[1] theol. exp. II, 132. Geistliche Lieder (ed Ehmann) Nr. 102.

[2] Vgl. der richtigste Weg durch Christum zu Gott (1700), S. 12f. »Denn was hilfft es dich doch, mein Mensch, daß Christus schon vor 1700 Jahren alles vor dich ausgerichtet hätte: wenn er nicht selber alles zu gute machte, applicirte und darreichte? Wie kan aber diß anders geschehen, als daß er selbst persöhnlich zu dir und in dein Hertz komme und alles vollbringe, was ihm der Vater gegeben hat?«

[3] Ibid. I, 331ff., Wahres Christenthum A.T. 375.

[4] Ibid. Einleitung § 1; Erfahrung ist »eine solche geistliche Empfindung ..., darinn ein Wiedergebohrener geistliche Dinge wircklich aus dem Besitz, Genuß und Gemeinschaft erkennet, ... und nach Gottes Wort beurtheilet, indem er vielerley Anmerckungen in der Übung sammelt und darinn zu göttlicher Gewißheit kommt«. (Ibid. § 11.)

Übergeben in göttliche Gnade, in Aufopferung zu seinem Willen, im Anhangen und Anhalten wieder und über alle Vernunfft und Sinnen«, wie man es am besten in der Schule des Kreuzes lernt[1]. Aber wie nah er die Begriffe Erleuchtung und Erfahrung beieinander sieht, geht unwidersprechlich daraus hervor, daß ihm theologia mystica und theologia experimentalis ein Ding sind[2]. Gott kann wohl mit dem Herzen genossen, aber nie mit dem Verstand erkannt werden.

Wie fast alle Mystiker, so hat auch Arnold ständig die Frage nach der Heilsgewißheit beschäftigt. Er kennt das Gefühl der Ernüchterung, das nach dem mystischen Rausch über den Menschen kommt, und er weiß von Anfechtungen, die der »blinden Vernunfft« als teuflisch erscheinen, und die sich bis zum Kampf mit Gott und zum Zweifel an Gott steigern können[3]. Diese Anfechtungen sind Heuchelei, wenn sie nicht mit dem ernsten Willen zur Besserung verbunden sind; wenn sie aber den Willen zum Kreuz und zum Absterben in sich enthalten, dann sind sie Prüfungen Gottes, der den Rest von Eigenheit und Sünde in der Seele des Menschen brechen will[4]. Diese Heilsunsicherheit ist recht eigentlich der normale Zustand des wirklich Frommen, denn sie bewahrt ihn vor der so gefährlichen »fleischlichen« Sicherheit und leitet ihn immer tiefer in die schmerzvolle Seligkeit des Sichselbststerbens und der immer deutlicheren Gestaltung Christi in der Seele hinein[5]. Fragt man aber, wo denn das wahre Kennzeichen der Wiedergeburt und der Erleuchtung zu suchen sei, so weist Arnold einmal, ziemlich häufig, auf die Gewißheit hin, die der erleuchtete Geist — anders als die Vernunft — in sich selbst trägt[6]; sodann aber wird die eigentlich

---

[1] theol. exp., Einl., § 2 u. 19, I, 516; vgl. Wahres Christenthum A T. 386.

[2] Historie und Beschreibung der mystischen Theologie [2] 1738, S. 60.

[3] Wahres Christenthum A. T. 89; theol. exp. 508 ff.

[4] »Ein bekehrter Christ, dem es um seine Besserung wahrer Ernst ist, enthält sich gleich im Anfang seines Lauffs aller Dinge, und wird von der Welt verlassen und verworffen, auch in manchen Prüffungen versucht, ob er wolle wancken und treulos werden. Denn Gott setzt einen jeden auff die Probe, wie er bey Christi Creutz Stand halten wolle. Aber wie wenig sind derer?« theol. exp. I, 495; vgl. Wahres Christenthum A. T. 1051 f.

[5] theol. exp. I, 371. — Dieselbe Heilsunsicherheit finden wir z. B. bei Arnd, Wahres Christenthum II, 5, 3, 7, 14, der die Anfechtungen wie Arnold als Kreuzesschule der Heiligen wertet, und bei Spener, theologische Bedenken I, 324, der herzliche Angst für ein besseres Zeichen der Gnade hält als die »Sicherheit«.

[6] theol. exp. I, 338, 411; man vgl. auch die Ausführungen über die Skrupel, ob man erwählt ist (Wahres Christenthum A. T. 438 f.). »Wer einen solchen Funcken des verborgensten Verlangens und Sehnens nach Gott in sich hat und

sichere Legitimation des Gnadenstandes in die Tat, in das sittliche Handeln, in die praktische Liebe zu Gott und zum Nächsten verlegt. Die Summe des Christentums ist die Liebe; und wenn auch im Leben des Christen »Kampff und Traurigkeit« vor der Freude vorherrscht, so hat er doch die Seligkeit schon hier auf Erden, deren Kennzeichen freilich keine vergehende »Empfindung« ist sondern die Tat der Liebe[1]. Das beste Merkmal dafür, daß man bekehrt ist, besteht darin, daß man nicht mehr sündigt, und das beste Kennzeichen dafür, daß man den Geist der Erneuerung besitzt, ist die Frucht dieser Erneuerung. Das ist die »Versieglung« der Wiedergeburt. Wo Gott ist, da muß Satan weichen; und wo die Gnade ist, da darf Sünde nicht mehr sein[2]. Das letzte Ziel ist die Sündlosigkeit, von deren relativen Möglichkeit in einem durch Kreuz und Trübsal ständig gereinigten Leben Arnold überzeugt ist[3]. So endet der Gedanke ganz in der Moral. Sie ist die Probe auf das Exempel; und wie Arnold, genau wie sein Meister Arnd, durch das Interesse an praktischer Besserung auf die Mystik mit ihrer strengen Ethik geführt worden ist, so finden wir auch bei ihm bereits Ansätze zu der moralischen Verhärtung des Christus in uns, die von seinen Schülern, Dippel und dem Anonymus, der die »aufrichtigen Anmerckungen« zu den Streitigkeiten über die Kirchen- und Ketzergeschichte geschrieben hat, durchgeführt worden sind[4]. Ich meine damit die Stellung, die dem Gewissen als der Brücke zur Erleuchtung gegeben wird; auch hier kann man als Analogie auf Arnd verweisen, bei dem ebenfalls Gewissen und Natur als rationale Momente neben das Wort

im Gebet und Kampff nicht müde wird, der ist . . . erwehlt.« Denn Gott verstößt keine Seele, die sich nicht selbst ausschließt; wer auch dann noch nicht zur Gewißheit kommt, der soll sich damit trösten, daß Gott ihn gerade mit diesen Zweifeln zum Heil führen will.

[1] theol. exp. I, 604, 310; II, 390ff.; Wahres Christenthum A. T. 1002.

[2] theol. exp. II, 146ff.; 185ff. Inwendiges Christenthum 372: »Summa, daß Gottes Vereinigung mit uns ein überschwenglich hohes, geheimes, inwendiges, wahrhafftig und wirckliches Leben Gottes sey, ferne von blosser Einbildung, Ausschweiffung und Zertheilung oder Zerstreuung, inwendig im tiefsten Grund des Hertzens gegründet und durch einen göttlichen Wandel bewiesen und versiegelt.«

[3] Wahres Christenthum A. T. 1083.

[4] Der richtigste Weg, 4 u. 82; Wahres Christenthum A. T., S. 523; vgl. die »aufrichtigen Anmerckungen über die bisher erregten Streitigkeiten wegen der Kirchen- und Ketzerhistorie des Herrn Arnold«. 4, 4 u. 4, 1. Das Gewissen ist das Mit-Wissen Gottes in uns, und die wahre Religion besteht in einem guten Gewissen; vgl. ferner Bender, Dippel, S. 144. – Die Wertung des Gesetzes als des natürlichen Anknüpfungspunktes der Gnade ist bei Arnold gut orthodox. theol. exp. 162, 191ff.

treten. Die Knochen in dem spiritualistischen Gedankengefüge stellt also der moralische Gedanke dar; hatte das Interesse an der Besserung des Lebens auf die Mystik geführt, so braucht diese zu ihrer Versicherung die Wirklichkeit des sittlichen Handelns.

Die Furcht vor der Selbsttäuschung, der Halluzination und der satanischen Illusion durchzieht die ganze neuere Mystik. Wo findet man die objektive Versicherung des rein psychologisch gefaßten religiösen Vorgangs? Aus dieser Furcht geht der herbe und kalte Spiritualismus der spanischen Mystik hervor; alles Sinnliche und Endliche soll verschwinden, damit der geistige Charakter des Erlebnisses in seiner göttlichen Reinheit klar herausgearbeitet werde. Ja, ist das nicht überhaupt der tiefste Sinn der mystischen Theorie vom Seelengrund? Und das Ende ist die Dürre und das heilige »Nichts«, verbunden mit der souveränen Gewalt des Beichtvaters und der Forderung der Erfüllung der kirchlichen Gebote und Ratschläge[1]. Ganz ähnlich liegt die Sache bei Arnold — natürlich mutatis mutandis. Aber auch A. H. Francke scheint mir mit seiner Forderung der zeitlichen Präzisierung des Erlebnisses des Durchbruchs die Sicherung dieses Erlebnisses gegen Lüge und Selbsttäuschung zu bezwecken[2].

Der Effekt der Wiedergeburt besteht in der »Hervorbringung einer göttlichen Natur« im Menschen, indem der Mensch, und zwar der äußere wie der innere, an der göttlichen Natur Teil hat[3]. So wird das in Adam verloren gegangene göttliche Ebenbild in uns »wiedergebracht«. Die Bedingung ist nur die, daß wir uns der göttlichen »Ordnung« unterwerfen, d. h. daß wir uns selbst sterben und das »Ebenbild Gottes«, Christus, in uns aufnehmen. Nur so kann es »zur Ersetzung des gött-

[1] Sämtliche Schriften der h. Therese von Jesu (ed. Gallus Schwab, 1852) IV, 49f., 73, 116, 121, 126ff., 135, 145, 222; III, 197, 226, 86; II, 19, 35, 38f., 41; I, 222ff., 325. Immer wieder warnt Therese vor den süßen Empfindungen und mahnt zur Arbeit und zum Gehorsam. – Die geistlichen Bücher und Schrifften des Joh. vom Creutz (Prag 1697), 100, 108, 224, 276, 316, 342ff., 402ff. Der Mensch muß von aller Sinnlichkeit, Phantasie und Freude frei werden und auch seine guten Werke tut er »vernünftiger und gerechter«, wenn er sie ohne Lust und Freude hat. Ebenso warnt Joh. v. Kreuz vor dem Selbstbetrug, der so leicht durch die Freude an göttlichen Erleuchtungen und Gaben erzeugt wird.

[2] Man darf vielleicht hier an die Berufsarbeit als ein Mittel der Vergewisserung über die Gnadenwahl bei Calvin erinnern. Vgl. Max Weber, Archiv für Sozialwissenschaft, 21, 17. – Recht charakteristisch ist die Bemerkung des Buddeus in den Prolegomena, § 26, seiner Institutiones theologiae, in welchen er vor der mystischen Theologie warnt, ne locus concedatur illusioni, und meint, die theologia moralis lehre sicherer dasselbe wie die theologia mystica.

[3] theol. exp. I, 618f.; Wahre Abbildung, 236ff., 242, 262ff., 267.

lichen Bildes« kommen; »er ist also unser Muster und Original, nach welchem wir sollen neugestaltet werden«[1]. Diese Neuschaffung des Menschen erstreckt sich auch auf den Leib, besteht doch die ursprüngliche Ähnlichkeit des Menschen mit Gott nicht bloß in der Seele sondern auch im Leib, und hat doch Christus den Leib des Menschen angenommen, um auch ihn zu verklären[2]. Und wenn der Wiedergeborene dem Einfluß der Sterngeister noch nicht völlig entnommen ist, so herrscht doch »die göttliche und geistliche Natur« in ihm über diese niedrigen irdischen Elemente; neue geistliche Sinne entstehen nach Ablösung der fleischlichen Sinnlichkeit[3].

Klingen hier überall schon — vielleicht durch Arnd vermittelt — die Vorstellungen der deutschen Naturphilosophen heraus, so scheint mir in der Anthropologie Arnolds die Einwirkung Böhmes besonders stark zu sein. Zwar wird der Urmensch Adam gut lutherisch als der Typus absoluter und fertiger Vollkommenheit gezeichnet[4], aber die mystische Identifizierung des Lebensbaumes mit dem Baum der Erkenntnis, das Erwachen der Feuerkräfte, der Materie und der Verlust der göttlichen Harmonie, die »eigene Imagination« Adams als Ursache allen Jammers, der Schlaf Adams und seine Deutung gewissermaßen als der erste Fall, und vor allem die ursprüngliche androgyne Vollkommenheit Adams, deren Verlust den Verlust seiner Jungfräulichkeit und die Entstehung Evas bedeutete, all das erinnert an Jakob Böhme[5].

Die Psychologie ist trichotomisch aufgebaut, und diese Trichotomie will Arnold letztlich von Moses ableiten, von dem sie zu Plato und

---

[1] theol. exp. I, 618f., 624; vgl. II, 25; Wahre Abbildung, 262.

[2] Wahre Abbildung des inwendigen Christenthums, 1723, S. 11, 202; vgl. Arnds Sendschreiben »das große Geheimniß der Menschwerdung des ewigen Worts«, wo dem Wiedergeborenen ein neuer himmlischer Geist und geistlicher Leib verheißen wird, und wo Weigel und Paracelsus gelobt werden. Damit ist die Deszendenz des Gedankens zu Arnold klar gestellt. (Vgl. K. u. K. H. II, 17, 6, 14, S. 96.) Der neue Mensch wird auch von der »viehischen Ungestalt« der Geschlechtsteile frei sein (Abbildung 50).

[3] Abbildung, S. 258ff.

[4] Adam war »göttlich und vollkommen«, »ein schönes starckes Geschöpff in seiner höchsten Freyheit« (Abbildung 11 und 25), »einfältig und doch in grosser Weißheit« (ibid. 21). Auch das Paradies wird mit sinnlichen Farben gezeichnet: »Temperirtes Klima«, »Balsam-Bäume« und »Gewürtz-Pflantzen« (ibid. 21); vgl. theol. exp. I, 616f.

[5] Abbildung 23ff. Der Schlaf ist »Zeichen und Wirckung seiner Schwachheit« (26). Die androgynen Spekulationen s. S. 50 und Arnolds Sophia, auch theol. exp. I, S. 611ff.; Geistliche Lieder (ed. Ehmann) Nr. 223.

dann zu den Kirchenvätern gekommen ist[1]. Der Mensch ist als Mikrokosmos in dieser Dreiteilung ein Abbild der Trinität, und in der seit Augustin üblichen Weise wird auch von Arnold das trinitarische Dogma durch die psychologische Analogie verdeutlicht[2]. Aber erst in der Wiedergeburt bekommt der Mensch zu den indifferenten Kräften, »der Seele und dem Leib«, den allzeit guten Geist dazu, der der erneuerte Seelengrund ist und mit dem er Leib und Seele regieren soll. Jetzt ist die Imago Gottes, von der nur der Funke nach dem den Odem Gottes verscheuchenden Fall übrig geblieben war, ganz wieder hergestellt[3]. Erst der Wiedergeborene ist so voller Mensch, mit allen Kräften der Erkenntnis ausgerüstet. Der Nichtwiedergeborene besitzt nicht nur ein schwächeres Erkenntnisvermögen, sondern er ist auch in seinem Handeln von »der äussern Constellation und Eigenschafft der Gestirne und Elementen abhängig«[4]. Ja, er gleicht stets in seiner Art einem bestimmten Tier, was Arnold auf den Einfluß eines bei der Empfängnis wirkenden Gestirnes zurückführt, »so gar, daß es an des Menschen Willen und Wirckungen, ja auch an dessen Bildung oder Signatur meist aus der äussern Gestalt nach denen physiognomischen Anmerckungen in etwas zu erkennen«[5].

Unter allen Seelenkräften ragt der Wille hervor. Christliche Mystik ist wohl stets voluntaristisch gestimmt, und dieser voluntaristische Grundzug hält die theosophischen und praktisch-religiösen Erscheinungsformen der Mystik zusammen. Empfindung, Erfahrung, Wille, das ist die Tonart, in der Arnolds Psychologie gesetzt ist. Der Wille ist der Sitz des religiösen Lebens; er muß »weich und empfindlich« sein, wenn Christus in uns gestaltet werden soll[6]. Und wie der Eigenwille die eigentliche Offenbarung der radikal bösen menschlichen Natur ist, so ist der Wille das »Fünckelein« in der Seele, in der der Vater den Sohn zeugt, wie es im

[1] Abbildung 251f. — [2] Abbildung 11.

[3] Abbildung 248, 251, 254f., 265; über die Zusammenhänge mit Thomas und Tauler vgl. Siedel, die Mystik Taulers, S. 52 und 57.

[4] Abbildung 44. Der Weltgeist »schiesset seine übeln Einflüsse ... und Affekten aus dem äusseren Gestirne, als vergifftende tödliche Strahlen in des Menschen Leib und Seel«.

[5] Abbildung 47. Arnold beruft sich hierbei auf die »Alten«; aber er hat die von ihm zitierten Cyrill von Jerusalem und Zeno von Verona ohne weiteres mißbraucht; denn sie reden an den fraglichen Stellen nur von der tierischen Art des Fleisches, und von der Verwendung von Tiernamen als Schimpfnamen. — In Wahrheit ist wohl Pordages Sophia (Amsterdam 1699), S. 49f. und 74, die Quelle für diese Idee Arnolds, die letztlich wieder auf Jakob Böhme zurückgeht (Myst. magn. 20, 34ff).

[6] theol. exp. 1, 614.

Anschluß an Ruysbroech heißt[1]. Arnold spricht von seinem »Willen-Geist«, der seinen Sinn ganz mit Gott verknüpft hat, und er singt:

»Ich will dich in mich
Nun bringen, mein Ich[2].«

Das ist nicht so gegensätzlich, wie es scheint. Denn es kommt darauf an, daß der Wille, der nach dem Fall sich »mit seiner Liebes-Krafft« in geistlicher Hurerei mit Kreaturen vermischt hat, die Richtung wechselt und sich in Gott ergibt. Arnold will kein Verlöschen des Willens, sondern das »Fünckleín des Verlangens« soll sich als Objekt Gott erwählen[3]. Und wenn der menschliche Wille sich in den göttlichen Willen ergeben hat, dann ist die höchste Seligkeit erreicht, in der Gott in uns betet und wir mit Christo leiden. »Welch ein Vortheil ist es, daß der Wille und das Gemüth, als das stärckste im Menschen, mit Gott lerne in allem einstimmen; das vergnüget Gott und bewegt ihn zur Hülffe, denn es ist der lebendige Glaube[4].« Diese voluntaristische Anschauung von der Religion, die schließlich allen theologischen Begriffen eine besondere Färbung gibt, verbindet Arnold mit einem Mann wie Christian Thomasius und trennt ihn prinzipiell von Männern von dem Schlag Cyprians oder Pfanners[5]. Der neue Ketzerbegriff hängt aufs engste — wie wir noch sehen werden — mit der Frage zusammen, ob dem Willen oder dem Verstand der Vorrang unter den Seelenkräften zusteht.

Es ist schon angedeutet, daß der Endpunkt der Religion kein Ausruhen ist sondern ein immer tieferes Einsenken des menschlichen Willens

[1] Abbildung 209. In der Verkehrtheit und Trägheit des Willens wurzelt die Blindheit des natürlichen Verstandes; (Wahres Christenthum A. T. 365).

[2] Göttliche Liebesfuncken 1701, Nr. 167, S. 245; Poetische Lob- und Liebessprüche von der ewigen Weisheit (Anhang zur Sophia, S. 76).

[3] Wahres Christenthum A. T. 616, 621.

[4] Ibid. 738f.; vgl. 721. Der Glaube ist »Einstimmung und Einergebung in Gottes Willen«. (Ibid. 586.) — Auch hier ist Arnold der Schüler Böhmes. Vgl. W. Elert, die voluntaristische Mystik Jakob Böhmes = Neue Studien zur Geschichte der Theologie und Kirche (ed Bonwetsch und Seeberg XIX, 1913, S. 34ff., 70 und Jakob Böhme, Werke (1730) VII, 205f.; III, 247); zur Wiedergeburt gehört der ernste Wille, indem die Vernunft alles Schnitzwerk fahren läßt »und hanget am Verbo Domini«, »so wird der Geist in Gottes Liebe empfangen und geboren«. Denn das Wesen aller Dinge ist der Wille. III, 69f.; IV, 189ff.; die »lebendige Bewegung des Willens, der durch die Vernunft bricht«, das ist die Wiedergeburt. Der Wille ist im religiösen Prozeß »Meister und Führer«. »Denn im Willen wird der rechte wahre Glaube erboren.« (IV, 197) IV, c. 130.

[5] E. S. Cyprian, Urtheil von Arnolds Religion, § 1f. = K. u. K. H. III A, S. 119; Pfanners Unpartheyisches Bedencken, § 31 = K. u. K. H. III A, S. 12.

in den göttlichen. Und diese voluntaristische Grundstimmung gibt nun doch der im Stil der Stoa entwickelten Affektenlehre ihren besondern Ton. Gewiß ist für ihn wie für die orthodoxe Ethik die »Harmonie«, die geordnete »Temperatur« des Geistes, die heilige Mittelstraße, die dem sündigen Exzeß und dem »Wirbel-Wind« der Affekte gegenübersteht, das ethische Ideal[1]. Aber man kann doch nicht sagen, daß die Selbstbeherrschung, die Herrschaft über die Affekte, die ἀπάθεια das Ideal seiner Ethik war, wie man das von der affektlosen Aktivität Calvins oder des Ignatius von Loyola behaupten könnte. Das Ziel ist bei Arnold nicht die Erdrückung der Affekte sondern ihre Veredelung, ihre Verwandlung in gute. Die Affekte an sich sind indifferent; sie werden gut oder böse, je nach dem Ziel, auf das sie gerichtet sind[2].

Die große Rolle, die bei Arnold die Affekte spielen, entspricht dem lebhaften Interesse, das ihnen die Zeit überhaupt entgegenbrachte. Nicht bloß Descartes und die von der Stoa befruchteten Geister versuchten aus der Affektenlehre eine Theorie der Lebensführung abzuleiten[3], ebenso waren auch die Gebildeten, die Höfe, die geringeren Geister an der Affektenlehre interessiert. Arnold ist zur präzisen Durchbildung seiner Anschauung nicht gekommen. Die Stellen sind nicht selten, aus denen man den Eindruck hat, als ob es ihm auf die Überwindung der Affekte in der Ruhe des affektlosen Christus ankäme, die er auch als die Harmonie der Weisheit beschreiben kann[4]. Hier drängt sich wieder die rationale Linie vor, wie sie ihm vielleicht durch den das stoische Ideal der ἀπάθεια verkündenden Lieblingsmystiker Makarius nahegebracht war. Dann aber meint er, ein affektloser Mensch müsse entweder Stein oder Gott sein, und versucht eine Lösung durch Unter-

[1] Wahres Christenthum A. T. 162f., 168f.; theol. exp. II, 70. Arnold beruft sich für seine Ethik der »Mittelstraße« auf die griechisch-römische Philosophie. Die ἀπάθεια wird ausdrücklich als »ungeistliche« und »törichte Lehre« verworfen. Wahre Abbildung 508f.

[2] Wahre Abbildung 509. Arnolds sämtl. geistl. Lieder (ed. Ehmann) Nr. 95, wo Sophia als die verherrlicht wird, die uns von den Affekten frei macht.

»Erhebe den gedrückten Geist
Aus allem, was Verwirrung heißt;
Komm, ordne unsre Liebs-Begier
Durch starken Zug allein nach Dir!«

[3] Descartes Werke ed Adam et Tannery 1909, XI, 364ff.; vgl. W. Dilthey, Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation, 1914, S. 486, 479ff.

[4] Christus ist frei von Affekten, Wahre Abbildung 510; den Affekten des unbekehrten Menschen steht die Ruhe, die Christus spendet, entgegen, der richtigste Weg, 17 und 24; vgl. Wahre Abbildung 42, Erste Liebe 8, 23, 7, 8, 19, 25; Offenherziges Bekenntnis 69; vgl. Makarius, hom. 10, 3 und 5.

scheidung von Gemütsbewegungen und Leidenschaften. Gott will ja nicht den Zorn über die Sünde verbieten sondern ihn nur in maßvollen Grenzen gehalten sehen[1]. So ist man an Descartes erinnert, für den die höchste Tugend auch nicht affektlos ist, und der die Passionen nicht durch die Vernunft sondern durch eine höchste Leidenschaft überwunden werden läßt.

So sehr Arnold den ganzen Heilsprozeß als Tat Gottes verstanden wissen will —, der Mensch hat keinen Anlaß zum Rühmen, da er sich ja aufgeben muß und dann das Gefäß Gottes wird — so wenig darf man doch verkennen, daß im letzten Grund die Einwilligung der Seele in den Zug des Vaters das Zustandekommen des Heilsprozesses überhaupt erst ermöglicht. Es ist schließlich dasselbe wie bei Arnd, wo die erste Ausfertigung des wahren Christentums klar beweist, daß die anfangende Gerechtigkeit aus Gnade als völlige gerechnet wird, daß Besserung die Voraussetzung der Rechtfertigung ist[2]. Mag die Reinigung noch so sehr durch Gott vollzogen werden, der Anfang bleibt die Pflicht der Seele. Gewiß ist die Wirkung des von Gott in die Seele gesäten Wortes die Voraussetzung des ganzen Heilsprozesses; aber Wirklichkeit kann das neue Leben nur werden, wenn das alte Naturleben abstirbt, und das ist nur möglich durch irgend eine, wenn auch noch so abgeschwächte, Form der menschlichen Kooperation[3].

Dem entspricht es dann auch, daß der menschliche Wille als frei gedacht wird. Adams Wille sollte »freywillig und ohne Zwang« an Gott bleiben; aber Gott mußte seinen freien Willen — wie das bei uns allen geschieht — auf die Probe stellen, ob er auch »in himmlischer Krafft stets stehen bleiben würde«. Die Wahlfreiheit ist auch dem abgefallenen Menschen geblieben, der sich so der groben Sünden enthalten kann[4]. Die strenge Prädestinationslehre gehört auch für Arnold zu den

---

[1] Wahre Abbildung 509; die Abwege oder Irrungen und Versuchungen gutwilliger und frommer Menschen (1708), S. 335 und 359. — Arnolds Anschauung nahe kommt Christian Thomasius, z. B. Sittenlehre 474, Cautelen zur... Rechtsgelehrtheit 14, 56.

[2] vgl. Koepp, Johann Arnd (1912), S. 214ff.

[3] Wahres Christenthum A. T. 1091ff.

[4] Wahres Christenthum A. T. 24, theol. exp. 28, Beschluß zu IV der K. u. K. H., § 4 (II, S. 981). »Nachdem aber indessen Gott einen jeden Menschen auff die Probe setzt und offenbahr werden lässet, was in seinem Hertzen ist, auch dahero ihm seinen freyen Willen überläst, wozu er sich lencken und was er wählen wolle . . .«

»schreckliche(n) Lehrsätze(n)«[1], und in der Kirchen- und Ketzerhistorie kann er seine Sympathie für Pelagius nicht verleugnen, wenn er auch in den Emendationen zu K. u. K. H. I, 5, 5, 1 zugibt, daß des Pelagius Lehrer von der Kraft des freien Willens und der Geringmachung des natürlichen Verderbens aus der heidnischen Philosophie herrühren.

Hier bricht noch einmal der Moralismus in dieser theologia experimentalis kraftvoll durch, und schon daraus wird man ersehen, wie vorsichtig man mit dem Einwand gegen die Mystik sein muß, sie vernachlässige den Begriff der Sünde, oder sie schwäche ihn im Sinn des Neuplatonismus ab. In dieser Allgemeinheit trifft das jedenfalls nicht zu. Man könnte eher finden, daß eine Anschauung, für die alles Sünde ist, wo nicht Gott ist, den Begriff der Sünde überspannt und ihn im Religiösen untergehen läßt[2].

Wenn man fragt, ob die Mystik Arnolds Jesusmystik oder Gottesmystik ist, so kann man darauf nur antworten, daß sie — ebenso wie die Mystik Arnds — beides ist. Eine Eigenart hat sie im letzten Grund überhaupt nicht; sie hat Elemente aus dem Quietismus, aus Tauler und der deutschen Theologie, aus Bernhard und Angela von Foligri, aus der Theosophie Böhmes und seiner Anhänger[3] und aus der Religionsphilosophie Poirets in sich aufgesogen und zu einem, um einen gelehrten Mittelpunkt schwingenden Ganzen vereinigt. Es ist die Erscheinung einer Renaissance oder Restitution der Mystik, die wir in Arnold vor uns haben. Und bei Arnd liegt die Sache nicht anders.

Mit drei Spitzen tritt diese theologia mystica seu experimentalis den Erscheinungen der Kirchengeschichte gegenüber. Einmal ist nur dort wirkliche, die Tiefen ausschöpfende Erkenntnis, wo Wiedergeburt, Er-

---

[1] K. u. K. H. I, 5, 5, 23, S. 265; Wahres Christenthum A. T. S. 430ff.; theol. exp. I, 40ff., wo Arnold unter Hinweis auf Speners theol. Bedenken IV, 67ff., 494ff. gegen die Annahme der beiden Willen in Gott polemisiert und statt dessen den universalen Liebeswillen Gottes, der alle Gläubigen erwählt, statuiert. Die Präszienz von Glaube und Buße ist die Voraussetzung der Wahl, wodurch dem Prädestinationsgedanken die Spitze abgebrochen wird. Wenn nur wenige erwählt sind, so liegt das daran, daß sich nur wenige vom Bösen abziehen lassen.

[2] Arnolds gut orthodoxe Sündenlehre s. theol. exp. I, 19ff.; hinein sind freilich Böhmistische Arabesken gezeichnet. Vgl. theol. exp. II, 139.

[3] Daß in Arnolds Auffassung von der Bekehrung Böhmes Einflüsse stark sind, geht aus dem in diesem Zusammennang noch in der theol. exp. öfters gebrauchten Ausdruck von dem »Herausgrünen« in das Ebenbild Gottes hervor.

leuchtung, Geist ist[1]. Nur wo Gott in die Seele eingegangen und sie sich konform gemacht hat, kann Gott und Göttliches erkannt werden; denn nur Gleiches kann Gleiches erkennen. Nur dort ist Erkenntnis, wo Erfahrung ist[2]. Das gilt auch für den Historiker. Sodann wird alle Theologie abgelehnt, die nicht die Wiedergeburt zu ihrem Prinzip macht. Von hier aus kommt es zur Polemik gegen die formalistische Orthodoxie und gegen Aristoteles, aber auch gegen die sichtbare Kirche mit ihrem Menschenwerk, ihrem Zwang, ihrer Verweltlichung, und gegen die orthodoxen Lehrer, die in ungebrochener Eigenheit in Sünde und Schande leben. Endlich ist die Wiedergeburt unabhängig vom äußern kirchlichen Verband; Wiedergeborene findet man in allen Konfessionen, ja auch unter den Heiden. Sie bilden die unsichtbare Kirche, die etwas Universales, dem Zufall und der Geschichte entnommenes ist, und die überall dort ist, wo der ungeteilte, »unparteiische« Christus ist[3].

Dies Christentum ist im letzten Grund geschichtslos. Mehr als die Mystik. Die Geschichte ist eliminiert. Es gibt kein Gesamtleben, und die Kirche ist ein Widerspruch in sich selbst. Das im Willen erlebte und im Leben bewährte Erlebnis ist die ganze Religion. Von hier aus begreift sich die Verwandtschaft mit der andern geschichtslosen Form der Religion, der rationalen. Mit diesem geschichtslosen, psychologisch gefaßten Christentum ist Arnold an die Kirchengeschichte herangetreten.

IV

Gott ist in dieser Art Religion nicht das Erste. Aber es ist doch ein starker und persönlich gefaßter Gottesgedanke, der in diese Frömmigkeit

[1] Endliche Vorstellung seiner Lehre und Bekenntnis 1, 32; Arnolds 5 Jahr nach der K. u. K. H. an Pfanner geschriebenen Brief, abgedruckt in den Supplementen der K. u. K. H. — Cyprian beurteilt als den Grundfehler Arnolds, daß er nur den als wahren Historiker anerkennt, der an die ἀποκατάστασις glaubt und wiedergeboren und erleuchtet ist. Deshalb hat Arnold seine K. u. K. H. als Fanatiker geschrieben. Er polemisiert gegen den Satz aus Arnolds Gießener Antrittsvorlesung: Denique ut tota historici mens in solo Deo, quatenus ille tandem omnia in omnibus futurus est, insistat atque conquiescat. Necesse est, ut historicus non in nuda tantum rerum gestarum commemoratione acquiescat; sed eas ad regulam quoque divinam, ac non fallentem, exigat, atque ostendat, num cum illa congruant et concilientur. Vorrede zu Grosch, S. V.

[2] Arnolds Vorrede zu P. Allix, Ausspruch der alten jüdischen Kirchen wider die Unitarios (1707), §§ 6 und 29; theol. exp. I, 418 und 622; II, 25 und 41; Abwege 38; K. u. K. H. I, 2, 5, 7, S. 83. Es ist die Erkenntnistheorie Poirets, die Arnold übernommen hat. Vgl. z. B. Poiret, l'oeconomie divine, 1687, I, 214. Die Vernunft kann die Ewigkeit nicht begreifen. Also offrir son âme à Dieu en vacuité de désirs et de pensées particulières, afin qu'il pense et fasse dans notre intérieur ce qu'il luy plaira.

[3] Mystische Theologie [2] S. 170, 203.

eingezeichnet wird. Gott ist Wille[1]. Pantheistische Nuancen wird man kaum nachweisen können, und auch Ausführungen wie die im 65. Kapitel der Erfahrungstheologie gemachten, daß die Aussicht auf den himmlischen und irdischen Lohn das Frommsein empfiehlt, sind vereinzelt[2]. Wohl aber weiß Arnold, daß das, worauf es in der Religion letztlich ankommt, nicht das menschliche Glück sondern die Ehre Gottes ist, und er hat diesen bei Luther fast ebenso stark wie bei Calvin betonten Gedanken des öftern ausgesprochen. Das ist der Sinn der Selbstverleugnung, »daß nun der Schöpffer wieder zu seiner Ehre gelanget, die wir ihm durch Eigenheit geraubet und uns darinn selbst zu Gott gemacht hatten«[3].

Der Gesichtspunkt der Ehre Gottes ist auch für einen andern Grundgedanken Arnolds der maßgebende. Gott liebt die Elenden, Verachteten, Niedrigen. Denn in ihnen kann er seine Ehre am besten offenbaren. Sie sind die »leere(n) Gefäße«, die er braucht, wenn er »allein die Ehre aller Macht, Weißheit und Liebe in der Creatur wieder erlangen« will. Dort breitet er seinen Reichtum aus, wo kein falscher menschlicher Reichtum ist. In den zerschlagenen Sündern hat er seinen »besondern Himmel«, damit aller Selbstruhm zunichte werde[4].

Hiermit verbindet sich das antirationale Motiv. Gott und Welt, Gnade und Natur sind so scharfe Gegensätze, daß Gottes Wirken stets gegen die Vernunft geschehen muß. Was der gefallene Mensch »klug nennet, das verdammet Gott als thöricht, und das Thörichte nimmt er als klug an«. Die verachtete Lea macht er fruchtbar, und »was vor dem Menschen unwerth ist, das ist vor Gott werth«[5].

Auch ein das Soziale spiritualisierendes Motiv klingt mit. Der Geist Gottes ist souverän; er bindet sich nicht an Amt oder Stand; er wirkt, wo er will; er haßt die von Menschen aufgerichteten Ordnungen, und er liebt die Armen und Gedrückten, um sich in ihnen in aller Freiheit zu verherrlichen[6].

---

[1] Arnold redet Gott »o Wille« an. Geistl. Lieder, Nr. 160.

[2] theol. exp. II, 314ff.

[3] theol. exp. II, 242; Wahres Christenthum A. T. 435.

[4] Wahres Christenthum A. T. 518, 50f., Beschluß II der K. u. K. H., § 3, S. 319.

[5] theol. exp. I, 151ff.; Wahres Christenthum A. T. 517ff., 433; Erste Liebe 2, 5, 5; Leben der Gläubigen 537, 413. Die Welt kann als Welt Christum nicht aufnehmen; »was sie aber lobet und annimmt oder vor rechtgläubig hält, das ist gewiß nicht vom Geist Christi«. S. theol. exp. I, 436f.

[6] Da ist Gott am gewissesten, »wo die Ohnmacht, Nichtigkeit und Armuth am grösten ist«. Wahres Christenthum A. T. 520; Gott wird (ibid. 517) mit

Deshalb hat Gott sein Evangelium durch unansehnliche Werkzeuge ausgebreitet; Geringe und Niedrige haben der Wahrheit sich gebeugt; durch »schwache Werckzeuge« auf einer »neuen Akademie« hat sich die Erneuerung des Evangeliums zuerst vollzogen. Gegen die Vernunft und gegen den Augenschein! »Was die Menschen lästern, niederschlagen, verkleinern, ausstossen, das erhebet Gott und nimmt es an, eben der Vernunfft und Hoffart zum Trotz.« Und noch heute ist es Gottes Weg, daß er »das Thörichte und Verachtete erwählet vor denen Ordinariis und Hochgelehrten, die sich samt den Pharisäern allein an Christo allzeit geärgert haben[1]«.

So wächst aus den verschlungenen Wurzeln der Frömmigkeit jene, mit der Auffassung der Ketzer unmittelbar zusammenhängende Anschauung hervor, daß das Kreuz und das Verfolgtwerden die Erkennungsmarke des Gerechten ist[2]. Und zwar ist das Kreuz beides: Verfolgung und Entsagung. Das Leiden ist der Weg zu Gott; und je lieber Gott jemanden hat, um so mehr muß er ans Kreuz. Man muß sich sterben, um in Gott zu leben. Der Kampf zwischen Geist und Fleisch ist niemals zu Ende[3]. Aber nicht nur die »Todes-Übung der Heiligen« sondern auch der Druck der Feinde, der Haß, den die Welt naturgemäß gegen Gott und seine Wahrheit hat, die naturnotwendige Verfolgung der Frommen durch die Schlechten, all das ist auch Kreuz. »Wie der nach dem Fleisch Gebohrene verfolgt den nach dem Geist Gebohrenen; also gehets allzeit und muß also gehen, weil Christus und Belial nimmermehr stimmen.« Aber Satan und Welt freuen sich grundlos über das Leiden der Frommen; denn sie wissen nicht, daß ihnen das Leiden Kreuz und Segen wird[4]. Das gilt vom Einzelleben ebenso wie von der Geschichte. Das Schicksal Abels wiederholt sich durch die ganze Geschichte, und a priori kann man sagen, daß Gottes Sache die des von der Welt Verfolgten ist. Das größte Beispiel dafür ist

einem Regenten verglichen, der sich Liebe erwirbt, wenn er sich zu den Armen und Gedrückten herabläßt. »Gott hat damals durch jene ausserhalb denen ordentlichen Ständen, Orden und Satzungen seine grösseste Wercke ausgerichtet, und also ist es durchgehends zu allen Zeiten ergangen, obschon die in ordentlichen Ämtern sitzende Personen nicht zufrieden gewesen. S. Offenhertzige Bekäntniß, welche bey unlängst geschehener Verlassung eines Academischen Amtes abgeleget worden.« 1698, § 60.

[1] Wahres Christenthum A. T. 518; Offenh. Bek., § 64.

[2] Erste Liebe 8, 1, 6ff.

[3] Wahres Christenthum A. T. 351, 1033, 1051; theol. exp. I, 539ff., II, 188, 281; Erste Liebe 1, 8, 13; 8, 1, 6; 4, 8, 1ff.; 4, 7, 16; Geistliche Gestalt eines evangelischen Lehrers [2] 1723, II, 18, 45; Vorstellung 1, 46.

[4] theol. exp. I, 546f.; Offenhertzige Bekäntniß, § 40.

Christus, aber er ist tausend- und abertausendmal in vielen Ketzern gekreuzigt worden. Auch bei den Heiden tritt uns dasselbe Naturgesetz entgegen. »Nach der Natur« sind die frommen Heiden, wie Sokrates und Seneka, von den Bösen verfolgt worden[1].

Wo das Kreuz ist, da ist Gott. Denn der Christ muß sich selbst aufgeben; deshalb verfolgt ihn die Welt, und hinter all dem steht Gott mit seiner Absicht, die Seinen zu läutern und immer freier von der Welt zu machen und immer enger zu sich zu ziehen. In der Verfolgung — ganz rational ist der Gedanke — breitet Gott sein Reich aus, und nur Druck und Not können das Geheimnis der Bosheit zurückhalten[2]. Aber eben weil die Frommen verfolgt und getötet werden, sind sie stets in der Minorität; so ist es begreiflich, daß »die Wahrheit allzeit von den wenigstens Beyfall gehabt« hat[3].

Man kann die ganze Ideengruppe auch von dem Gedanken der imitatio Christi her darstellen. Wer Christus in sich nachbildet, der muß mit ihm leiden; besteht doch im Leiden das Bild Christi im Menschen; und das bezieht sich nicht bloß auf die Selbstmortifikation in ihrem ganzen Umfang sondern auch auf die Bedrückung um Christi willen durch die böse Welt.

Überblickt man das Ganze, so ergibt sich ein merkwürdiges Ineinander rationaler und mystischer Gedanken. Das mystische Kreuz und der Haß der Finsternis wider das Licht wird rational begründet durch den Gedanken, daß gerade die Verfolgung die Wahrheit ausbreiten muß, daß sie die Erstarrung der christlichen Religion in Zeremonien und Zwang verhindert, und daß die Verfolgten eben als geläuterte Minorität stets die Besseren sein müssen.

Aus diesem Ideenkomplex wächst Arnolds Auffassung von den Ketzern unmittelbar hervor. Denn es ist die in Schrift und »Praxis« gegründete »Substantz« der Kirchengeschichte, daß »die von dem grösten Hauffen verworffenen Leute fast durchgehends besser gewesen (sind) als jener«[4].

---

[1] Erste Liebe 4, 7, 16 und 1; Zuschrift zur Ersten Liebe. – Zum Kreuz gehört auch, wie schon ausgeführt, die Anfechtung und Heilsungewißheit. Selbst Pollutionen sind »zeitliche Trübsal«, die dem Christen zum Segen werden können. Der Kampf gegen die Sinnlichkeit ist »ein heilsames Feuer der Läuterung«. S. das eheliche und unverehelichte Leben der ersten Christen (1702), S. 38ff., 81.

[2] Erste Liebe 8, 1, 13; Leben der Gläubigen 551; vgl. Wahres Christenthum A. T. 531; K. u. K. H. I, 1, 1, 6, S. 25; Erklärung, Vorbericht § 17.

[3] Historisch-theologische Betrachtungen, Vorrede, datiert vom 2. III. 1709 aus Perleberg, § 17; Wahre Abbildung des inwendigen Christenthums 449.

[4] Erklärung 1, 16. – Das Schema der Arnoldschen Geschichtsbetrachtung verdeutlicht folgender Satz aus dem Offenh. Bek., § 44: »Nachmals da unter der

Ebensowenig darf man den Zusammenhang der universalen Kirchenanschauung mit diesen Ideen übersehen. Innerlich ist es notwendig, daß die wahre Kirche von allen Parteien unterdrückt sein muß. Denn ihre Glieder bilden das Leben Christi in sich nach, und der unparteiische Gott lebt ohne Zeremonien in ewig unverbrüchlicher Ordnung mit den von Welt und Parteien verlassenen unparteiischen Christen. Er fragt nicht nach dem Bekenntnis und nach konfessionellen Unterschieden sondern nach den in allen Konfessionen, auch bei den Heiden, mit dem Kreuz »Signalisirten«[1].

Gott ist ein Gott der Ordnung, der in der Natur wie im Heilsleben Ordnungen gegeben hat, innerhalb welcher er seinen Verkehr mit den Menschen regelt[2]. Er ist der große Pädagog, der strafend und züchtigend den Gang der Geschichte leitet, und der die Menschen »selig und doch meistens wunderlich« zu sich zu führen sucht. Wie Tersteegen, ist auch Arnold davon überzeugt, daß in jedem einzelnen Menschenleben ein göttlicher Plan realisiert wird, und daß er stets theologisch zu verstehen ist. Die Geschichte zeigt Gottes Gerichte[3], und vor allem die Gewissenstyrannei reizt Gott zum Gericht auf[4]. Wenn die Kieler Juristen und Theologen, die Peter Günther als Leugner der Gottheit Christi des Todes schuldig befunden haben, rasch

---

angehenden äusseren Ruhe und Sicherheit die Gemeinen laulich wurden, und dabey des lebendigen Christenthums vergassen: richtete der Satan mehr Jammers hiedurch an, als durch alle äussere Drangsalen. Denn er kam ihnen mit Ehren-Ämtern, Bequemlichkeiten, Überfluß und Reichthum bey, unter dem Schein die Heyden zu gewinnen, und das Christenthum fortzupflantzen. Als nun die Heucheley überall einriß, sahen viele, daß sie unter diesem Hauffen nicht unbefleckt bleiben könten, und erwehlten dahero lieber in den Einöden, Wüsteneyen .... in Peltzen und Ziegenfellen herumzugehen und ein stilles abgezogenes und beschauliches Leben zu führen.« Vgl. auch das Gedicht vom alten und neuen Christenthum in Neue göttl. Liebesfuncken, Nr. 110, S. 311.

[1] Beschluß IV der K. u. K. H., § 13f. (II, 982) und Vorrede zur Ausgabe der Briefe des Kardinal Petrucci (1703) b 5 r: Man darf sich an Petruccis Katholizismus nicht stoßen, »theils weil ja Gott aus allerley Volck sich einige angenehm machen, die ihn fürchten und recht thun, theils weil auch dieser erstlich beliebte und angesehene Mann endlich von der Welt das seelige Tractament der Verwerffung und Verstoßung erfahren, und also mit der Schmach und dem Creutze Christi signalisiret worden«.

[2] theol. exp. I, 629; II, 25 und 467.

[3] Arnolds bekanntes Lied, Ehmann Nr. 14, S. 69. – Gottes Gericht ist der Sieg Karls V. in Sachsen nach Luthers Tod, das sich gegen die durch die Reformation nicht überwundenen Heuchler wendet. Vgl. Zeichen dieser Zeit, S. 21; Geistliche Gestalt II, 434; K. u. K. H. I, 8, 1, 5, S. 307.

[4] Erläuterung, Vorbericht § 13; Geistliche Gestalt II, 434.

gestorben sind — so ist das Gottes Gericht; ebenso wie Arnolds Gegner Fecht dadurch von Gott gewarnt wird, daß Arnold in Allstädt vor der Herrschaft Fechts predigen muß[1].

Daneben ist Arnold freilich noch durchaus beherrscht von dem Gedanken eines unmittelbaren und wunderbaren Eingreifens Gottes in die Geschichte. An den Wundertaten Gottes in den ersten 100 Jahren »zweiffelt kein Verständiger«, und noch im 3. Jahrhundert sind Irenäus, Cyprian, Origenes und Gregor Thaumaturgus ein Beweis für die Möglichkeit des Wunders[2]. Die Wunder sind »durch einen starcken Glauben und brünstiges Gebeth« möglich, und das ist beglaubigt, daß alte Einsiedler Wunder getan haben. Im 4. Jahrhundert sieht man zwar mancherlei Superstition und Schwindel, aber es ist doch »gar nicht, wie einige thun, zu zweiffeln, daß eben solche Thaten unter dem Volcke Gottes zu des Herrn Preiß vorgangen«. Und auch vom 5. Jahrhundert gilt es, daß »die Verständigen mit gehöriger Behutsamkeit die gewissesten Erzählungen« heraussuchen[3]. Hier liegt zweifellos ein Rest der den ersten christlichen Jahrhunderten eingeräumten Ausnahmestellung vor. In den späteren Jahrhunderten häufen sich die aus Berechnung und Aberglauben entstandenen Fabeln[4]; aber prinzipiell und tatsächlich bleibt das Wunder auch unter dem Verfall möglich. Die Wunderberichte sind oft falsch; das Wunder an sich bleibt möglich[5].

So stark Arnold gegen allen Aberglauben und gegen die Materialisierung des Heiligen in Sakramenten und Zeremonien polemisiert, so stark auch das Gewissen des historischen Kritikers gegen all die Wunderberichte der späteren Zeiten spricht, so stark — und noch stärker — verlangt sein Enthusiasmus die Anerkennung der Fortdauer der Erleuchtungen und Offenbarungen durch den Geist bis in seine Gegenwart hinein. Der Mann, der mit dem Haus Sprögels in nächste verwandtschaftliche Beziehungen getreten ist, kann nicht anders urteilen. Balthasar Bekkers »Sache« will Arnold in seiner Kirchengeschichte nicht näher schildern, um sie nicht bekannter zu machen; denn Bekker hat so manchen zum

---

[1] K. u. K. H. IV, Nr. 22, S. 644; Geistliche Gestalt II, 435.

[2] Erste Liebe 7, 1, 14; K. u. K. H. I, 3, 5, 20, S. 108.

[3] Erste Liebe 7, 1, 16. — Hier wie auch sonst liegen manche Vergleichspunkte Arnolds mit Neander vor; Augusti hat diesen Vergleich durchgeführt.

[4] K. u. K. H. I, 6, 2, 12, S. 280; I, 7, 2, 8, S. 298; I, 10, 1, 7, S. 336. — »Mit Eckel« liest man die späteren »erdichtete(n) Wunder-Wercke«, besonders bei der Heidenbekehrung.

[5] Die Auffassung Arnolds ist also doch anders als die Böhmes, der die Wunder aufhören läßt, da die eindringende heidnische Philosophie die Wunderkraft der Magia geschwächt hat.

Atheismus verführt und ist mit Schrift und Erfahrung »allzu präcipitant und frech verfahren[1]«. So haben nicht bloß Prophezeiungen, Träume und andere Vorzeichen die Reformation und den dreißigjährigen Krieg angekündigt, so wird nicht bloß die Geburt eines geharnischten Kindes in Magdeburg als Warnungstat Gottes gewertet[2], sondern es werden auch im Dritten Teil der Kirchen- und Ketzerhistorie S. 513—596 mit den Berichten von Weissagungen und Offenbarungen kritiklos angefüllt, die das irreguläre Wirken des Geistes in schwachen Gefäßen bestätigen sollen. Zweifellos ist hier und auch in den Lebensbeschreibungen erleuchteter Personen — z. B. der Antoinette Bourignon — ein religionspsychologisch wertvolles Material gesammelt, dessen kritische Untersuchung ertragreich sein würde; aber es ist von Arnold absichtlich kritiklos wiedergegeben, mit der Tendenz, seine Auffassung der Religion damit zu legitimieren[3]. Er erklärt zwar, daß er bei den von ihm vorgelegten außergewöhnlichen Dingen die Wahrheitsfrage weder beantworten könne noch wolle, aber er meint dann doch, daß ein »erleuchtetes Gemüth« aus den Merkmalen der Sache selbst Gründe für seine Entscheidung finden könne, und er weist darauf hin, daß gerade orthodoxe Geistliche derartige Dinge gern publiziert und verteidigt haben[4].

Wenn wir uns dem Gottesbegriff selbst zuwenden, so fällt an demselben die Betonung der Aktivität Gottes auf. Gott ist das »allerbewegendste activste Wesen[5]«. Er ist das »allwesende Wesen und Leben aller Dinge«. Das ewige »Fiat«, mit dem er die Welt ins Leben ruft, ist der Ausdruck der göttlichen Allmacht; diese bekundet er alle Tage, indem er den Kreaturen seine göttliche Kraft gibt, »die alles im Wesen und Fortgang erhält«, sodaß manche von einer »Art Geistes oder

---

[1] K. u. K. H. III, 20, 1, S. 513.

[2] K. u. K. H. II, 16, 23, 1ff., S. 917 und II, 17, 1, 26, S. 51.

[3] Der Jurist Pfanner weist in seinem »Unparteiischen Bedencken« § 45 auf die Unsicherheit und Wertlosigkeit der innern Offenbarungen hin und zweifelt an der Erleuchtung der h. Therese oder der Katharina von Genua und der Angela v. Foligni. Arnold meint in seiner freundlichen Antwort an Pfanner, daß man weder alle Offenbarungen glauben noch auch alle verdammen dürfe. Vgl. die Gegenschrift Joh. Heinr. Feustkings Gynaecaeon Haeretico-fanaticum (1704) und den Anhang Arnoldus ἐλεγχόμενος.

[4] K. u. K. H. III, 20, 3ff. gibt Arnold eine wertvolle Übersicht über die in Frage kommende Literatur und führt die Zeugnisse berühmter Männer dazu an — darunter Aegidius Hunnius, Joh. Saubert, Theophil Spizel und den Juristen Joh. Schilter; ausführlicher wird das Urteil des Comenius und der Jane Leade, aus der Vorrede zum I. Teil ihres 1697 in Amsterdam gedruckten Garten-Brunnens, wiedergegeben.

[5] Wahres Christenthum A. T. 719ff.

Lebens in der Natur« sprechen[1]. »Die ewige Gottheit brennet stets von unendlichem Verlangen nach den Menschen[2].« Gott sucht »viel Gefässe«, »darinn er sich mit allen seinen Schätzen einergeben möchte«. Der »Zug« Gottes im Menschen ist, wie alle Andacht, ein Ausdruck für die Sehnsucht Gottes nach dem Heil des Menschen, das in der Vereinigung mit Gott besteht, und das letzte Ziel ist das übernatürliche Gebet, in dem Gott selbst in uns betet[3]. Jede Sünde gegen eine Kreatur ist eine Verletzung der göttlichen Majestät[4]; aber die schwerste Sünde ist der Versuch, in eigenem Wirken, in »selbst-gemachten« Zeremonien, oder in »kurtzwährende(r) Vereinigung mit dem heiligsten Wesen im äusserlichen Abendmahl« das Heil zu erstreben[5].

Erinnert schon in diesen Gedanken manches an Luther, so wird dieser Zusammenhang in der Verwendung des Gedankens vom deus absconditus und revelatus noch deutlicher. Wohl kann man aus der Natur den Schatten Gottes erkennen, aber wir sehen dann nichts anderes als »einen fürchterlichen Tyrannen«, und erst der heilige Geist offenbart ihn uns als »ein triumphierendes Freudenspiel«, als Liebe[6]. Es ist der Ungehorsam des Menschen, der den Zorn Gottes hervortreten läßt, der sonst wohl ewig in ihm verborgen geblieben wäre. Aber die Liebe ist stärker als der Zorn. Die Vernunft will sie für eine bloße Eigenschaft halten; aber die Erfahrung weiß, daß die Liebe Gottes Wesen ist[7].

Gott ist der trinitarische Gott; aber als solcher wird er nur aus Offenbarung oder Erleuchtung erkannt[8]. Der »elenden Vernunfft« bleibt das »Centrum der ganzen Gottesgelehrtheit« unzugänglich; denn es handelt sich hier nicht um »müßige« und »theoretische Spekulation«, sondern um höchste »Erfahrung« und »Praxis«, und das Geheimnis der Trinität erkennt man am besten »aus der Schrift durch lebendige Erfahrung«, wozu die ältesten Schriften der Väter als Hilfsmittel kommen. Gerade in diesen Ausführungen[9] kann man die mystische, an Poiret

[1] theol. exp. I, 9ff.; hier lehnt Arnold auch die Hypothese Platos oder Helmonts von einer Weltseele ab.

[2] Der richtigste Weg, S. 1.

[3] Der richtigste Weg, S. 4; Wahres Christenthum A. T. 719; theol. exp. I, 673ff.; die Auffassung des Gebetes teilt Arnold mit Arnd.

[4] Wahres Christenthum A. T. 627, 1023.

[5] Der richtigste Weg, S. 7. — [6] Ibid., S. 55ff.

[7] Ibid., S. 58. »Ach du unermäßliches Meer der Liebe, wie schwimmet die gantze Creatur in dir und erkennet dich doch nicht!«

[8] theol. exp. I, 4; vgl. 12; Arnolds Vorrede zu P. Allix, Ausspruch der alten jüdischen Kirche wider die Unitarios (1707), §§ 1 und 8.

[9] Ich stütze mich wesentlich auf die Vorrede zu Peter Allix und auf theol. exp. II, 41ff.; vgl. auch Inwendiges Chritsenthum 211ff. und 233ff.

gebildete Erkenntnistheorie Arnolds erkennen: Nur dort ist wirkliche Erkenntnis und Wissenschaft, wo das innere Licht leuchtet, in dem wir Gott so konform werden, daß nicht mehr wir sondern er in uns erkennt[1]. So wird die Trinität nicht bloß in alter Weise mit den drei Seelenvermögen oder den drei christlichen Kardinaltugenden zusammengebracht, sondern aus der Erfahrung ihrer Wirksamkeit in der Wiedergeburt wird ihre Existenz bewiesen. So »spürt« man die Trinität durch »besondere innerliche Wirckungen an den Hertzen«; und zwar äußert sich der Vater in dem Zug zum Sohn, wobei er unsere Sünden straft und uns demütigt, um so dem Sohn die Möglichkeit zu geben, daß er in uns Gestalt gewinne. Den Sohn erfährt man, indem er uns Gottes Liebe und »freye Huld« offenbart und uns »in Buße als Ausgesöhnte« zum Vater führt. Das Werk des heiligen Geistes besteht »in kräfftiger Regierung und Stärckung des Hertzens« durch Eindrückung des göttlichen Lichts und Lebens in unsere Seele. Nicht das immanente Verhältnis der drei Personen zueinander sondern ihre ökonomische Wirksamkeit, ihre Bedeutung für das praktisch-religiöse Leben kommt für Arnold in Frage[2]. Die Trinität ist ein »einiges göttlich Wesen und offenbart sich nur durch verschiedene Wirckungen in den Menschen, also daß die gantze Hochheilige Dreyheit in gewissen Zeiten, Altern und Stuffen des innern Menschen sich offenbahret, jedoch unterschiedlich und ordentlich nacheinander«[3]. So wird der psychologische Prozeß der Wiedergeburt in seinen drei Stufen (Reinigung, Erleuchtung und Wachstum) an den metaphysischen angeknüpft und die metaphysische Größe in dem psychologischen Vorgang verankert. Eine »Nachäffung« der Einwohnung der Trinität in der Seele durch den Satan ist nicht möglich; denn böse Geister wohnen durch Betrug in der Seele; die Trinität aber, die jenen erschaffen hat, realiter. So ist der Wiedergeborene ein Tempel des trinitarischen Gottes und trägt das Bild der Trinität in seiner Seele. Sie ist dem Wiedergeborenen »so innigst nah«, »daß der Vater uns ziehet zu dem Sohn, und der Sohn uns den heiligen Geist schencke, daß Gott alles in allem auch in uns werde, wie in der gantzen Schöpffung«[4].

[1] Daß Arnold in den in der Vorrede zu P. Allix entwickelten Gedanken wirklich von Poiret abhängig ist, geht daraus hervor, daß er fordert (§ 27), man müsse »dem dreiköpfftigen Drachen der Welt« absterben, »der Fleisches-Lust, Augenlust und hoffartigem Leben«, was offenbar eine Übersetzung von Poirets l'orgueil de la vie, la concupiscence des yeux, la concupiscence de la chair ist (l'oeconomie divine 128).

[2] Sie soll nicht »leeres Wissen« sein sondern »Geist und Leben« (§ 36).

[3] Sophia, cap. 23, 7.

[4] Cap. 48 der theol. exp. ist überschrieben »von der Verklärung des dreieinigen Gottes«, wozu man setzen könnte »in uns«. Arnold empfiehlt den

In dem großen Schauspiel der Geschichte, das sich zwischen Gott und Mensch abspielt, fehlt auch der Teufel nicht. Er steht hinter den Verfolgungen der Zeugen der Wahrheit. Denn als er sieht, daß er mit der Scheinheiligkeit des äußeren Gottesdienstes die Menschen nach Einführung des innerlichen neuen Bundes nicht mehr verführen kann, verfolgt er Christus und seine Jünger, da sie den inneren Gottesdienst vertreten. Er schürt das Feuer im Streit zwischen Zwingli und Luther; und seine Methode wird immer subtiler, um Erfolg in der Verführung der Menschen zu haben. Heute, wo vielen die Augen aufgegangen sind, paßt er sich der veränderten Situation an, klagt über das allgemeine Elend und hindert dabei eine durchgehende Besserung der Praxis, sodaß er weiter seine »Raubnester« behält, und man weiter das crucifige über die schreit, die Gott mehr dienen wollen als den Menschen[1].

Der Teufel selbst tritt zurück hinter den Antichrist, der seine Schöpfung ist, dabei aber eine wesentlich selbständige Rolle spielt. Gewiß ist das apokalyptische Schema der Geschichtsbetrachtung festgehalten, ja es bestimmt sogar den Aufriß der Kirchengeschichte entscheidend, aber die Figuren der Apokalypse sind durchaus verinnerlicht, psychologisiert. Es ist mehr das Antichristliche als der Antichrist, das an der Entwicklung der Geschichte beteiligt ist, und das schließlich — bei sich immer steigernder Subtilität — in die Selbheit des Menschen verlegt wird. Der eigene Wille ist des »Satans Bild«, das die Seele aus Gottes Wesen herausreißt, wohin sie erst »durch Kreuz und Drang« zurückgeführt wird[2]. Das entspricht der Umsetzung des geschichtlichen Christus-Geistes in den Christus in uns. Grundlegend bleibt auch für Arnold die Vorstellung von dem Kampf zwischen Gott und Teufel, zwischen Christus und Antichristus; und wenn sie auch in der Darstellung der Kirchengeschichte durch die Aufzeigung der kausalen Zusammenhänge und durch die Reduktion der geschichtlichen Erscheinungen auf psychologische Vorgänge verdeckt zu sein scheint, so darf man doch die Bedeutung solcher festgehaltenen traditionellen Ideen nicht unterschätzen. Sie bestimmen letztlich doch das Ganze, namentlich wenn das Gegengewicht einer besondern und eigenen Theorie

Ausdruck Dreieinigkeit statt Dreifaltigkeit, da letzterer den Eindruck von drei Göttern erwecken könne (ibid. II, 42). Daß den Juden das Mysterium der Trinität bekannt gewesen ist, hat nach seiner Meinung Allix bewiesen (ibid. II, 44). Vgl. Arnolds sämtliche geistl. Lieder (ed. Ehmann 1856) Nr. 53, S. 131.

[1] K. u. K. H. II, 16, 31, 8, S. 4; Erklärung, Vorbericht §§ 2, 13; Erste Liebe 4, 7, 13.

[2] Vorrede zu II der K. u. K. H., § 4 (I, S. 618); Wahres Christenthum A. T. S. 435; Geistl. Lieder (ed. Ehmann) Nr. 115.

fehlt. Und wenn man fragt, wodurch es zu Abfall und Verdunklung der Wahrheit kommt, so würde »der Teufel und der Antichrist« die letzte und massive Antwort sein, die man von Arnold bekommen würde.

Wenn auch nur wenige die Wahrheit annehmen, so endet doch der Kampf zwischen Christus und Antichristus um die menschliche Seele und in ihr endlich mit dem Sieg Christi. Das Letzte ist die *ἀποκατάστασις πάντων*. Dies Ende allein entspricht dem individualistischen Universalismus Arnolds. Die Parteien werden aufhören; die menschlichen Ordnungen werden verschwinden; der Geist strömt über alle Kreaturen hin und bringt sie alle zu ihrem Ursprung wieder. Christus ist König; Gott ist alles in allem; der Anfang findet sein Ende wieder, und das Ende seinen Anfang; und die Vielheit, die aus der Einheit wurde, kehrt wieder in die Einheit zurück. In Christus »aber ist auf ewig (als in ein Haupt) alles zusammengefasset, und was zu allen Zeiten von Gott abgewichen und entfernet oder in Secten und Meynungen zertheilet gewesen, muß alles in ihm wiederum zusammengebracht, und durch ihn in Gott eingesencket, und behalten werden. Und nun nahet die Zeit auch herbey, daß sich auch wircklich alle Scheidung und Trennung nacheinander verlieren, alle Menschen-Namen und Partheyen verschwinden, und alle Creatur in ihr ursprünglichstes allerseligstes eins, durch die herwiederbringung aller Dinge, als in ein unergründliches Meer der ewigen Liebe, die Gott selber wesentlich ist, hineingezogen werden soll, auf daß Gott sey alles in allem[1]«.

[1] Beschluß II der K. u. K. H., § 9, S. 320; Gießener Antrittsvorlesung bei Dibelius, S. 213, z. B.: Quae universa eo spectant, ut tota *ἀποκαταστάσεως πάντων* ratio animis obversetur, oculosque per sapientiae divinae harmoniam ex praeteritis temporibus per praesentem aetatem, in futura atque ipsam aeternitatem figatur; Der richtigste Weg, 42 und 77; Zuschrift zur Ersten Liebe. In der theologia experimentalis ist, soviel ich sehe, die Lehre von der *ἀποκατάστασις πάντων* aufgegeben worden. – Gerade gegen Arnolds Festhalten an der Lehre von der *ἀποκατάστασις* hat sich E. S. Cyprian gewandt, der übrigens seine scharfsichtige Kritik durch Fürstendienerei und durch den Ruf nach dem bracchium saeculare – Arnold falle nicht unter den Augsburger Religionsfrieden – befleckt hat. Er sieht in der *ἀποκατάστασις* eine Weigelianische und Rosenkreuzerische Meinung, nach der sogar Sünder und Hurer selig werden können, und meint, Arnold lobe den, der diese Lehre habe, woraus man sehe, wie Arnold die Historie nach seinen Meinungen, nicht seine Meinungen nach der Historie gebildet hat. Vgl. Cyprian, Urteil von Arnolds Religion, § 7, und Antwort auf eines Anon. Erinnerungen; Allgemeine Anmerkungen über Arnolds K. u. K. H. 5, 1ff.; Vorrede zu Grosch, S. V. – Sehr stark betont wird die Lehre von der »Herwiederbringung aller Dinge« von Jane Leade, die auch in diesem Interesse am Fegfeuer festhält. – Zum Ausdruck Arnolds: Anfang und Ende vgl. Angelus Silesius, cherub. Wandersmann II, Nr. 189.

V

Unter den »Dogmata« Arnolds führen die »Unschuldigen Nachrichten« auch dies an, daß er davon überzeugt sei, »der Antichrist sey die jetzige gantze Kirche, mit ihrer Religion und Gottes-Dienst«[1]. Ist dies Urteil richtig? Wenn wir Arnold selbst vernehmen, so hören wir wohl sein bekanntes Grablied Babels, in dem er zur Flucht aus der mit Babel gleichgesetzten sichtbaren Kirche um des Seelenheils willen auffordert, und wir sehen auch, daß nicht bloß die römische Kirche sondern der Klerus überhaupt als Antichrist beurteilt wird[2]. Aber schon das zeigt, daß das Urteil der Unschuldigen Nachrichten nicht genau ist. Es heißt vielmehr, die Vernunft ist die alte Schlange[3]; in der stolzen, streitsüchtigen Natur wohnt der Antichrist[4]; das ist der Geist des Antichrists, daß man im äußern Gottesdienst Genüge findet und das Wort des Lebens weder liebt noch darin lebt[5]. Babel ist — um es mit Pordage auszudrücken — das verderbte und in die Kreaturen eingehende menschliche Gemüt[6].

Wir müssen also tiefer gehen. Die Wurzel des Verfalls, in dem der Antichrist herrscht, ist der Abfall des Menschen von Gott zu den Kreaturen, und die feinste Form der Liebe zu den Kreaturen ist die Selbstliebe[7]. Die Selbheit, das ist der Antichrist. Daraus ergibt sich die Vorliebe für Personen und Zeremonien, die Bildung von Sekten, kurz die Zerteilung Christi[8]; aus derselben Wurzel stammt die Depravation des Christentums durch heidnische Philosophie und heidnische Zeremonien, sodaß das Christentum ein neues Heiden- und Judentum wird[9]. Die Kirche ist nur eine Erscheinungsform dieses in der tiefsten Eigenart der menschlichen Seele wurzelnden Abfalls. Gewiß, die sichtbare Kirche gehört auf die Seite des Antichristus; aber der Feind, den Arnold bekämpft, ist die nicht wiedergeborene menschliche Seele, und

---

[1] 1701, S. 102ff., abgedruckt in K. u. K. H. III A, S. 60.

[2] K. u. K. H. I, 6, 2, 1, S. 275. — [3] Offenh. Bek., § 29.

[4] Anhang zum Christenthum A. T., S. 944ff.

[5] Wahres Christenthum A. T. 165; K. u. K. H. I, 4, 6, 7, S. 185; Evang. Reden über die Sonn- und Festtagsevangelien, zu einer bequemen Hauß- und Reise-Po till, herausgegeben 1709 (Pfingstpredigt über Joh. 14, 23–31), S. 191.

[6] Sophia 150.

[7] Das eheliche und unverehelichte Leben (1702), S. 1, 12f.; Beschluß II der K. u. K. H., § 5f., S. 320; Neue göttliche Liebesfuncken (1724, angebunden an die »Geistliche Gestalt«), Nr. 7, S. 256:

»Geh aus dir selbst und deiner Eigenheit,
So bist du in der Welt von Welt befreit.«

[8] Das eheliche . . Leben, S. 10.

[9] Erklärung, Vorbericht § 6; vgl. Neue göttl. Liebesfuncken, Nr. 110, S. 313.

aus »dieser bittern Wurtzel der Eigenliebe und -Ehre« wird psychologisch das ganze »antichristische Wesen« in die Welt abgeleitet.

Für den Kirchenbegriff Arnolds selbst ist es von größter Wichtigkeit, daß nach seiner Meinung alle Parteien, auch die Sekten, wie die Wiedertäufer, Quäker, Sozinianer und Arianer, ebenso zur Kreatur abgefallen sind wie die großen Konfessionen[1]. All das sind »Parteien«, die den unparteiischen Christus zerteilen. Mögen auch die Stifter dieser »geringeren Kirch-Gemeinen« hin und wieder zu den Zeugen der Wahrheit gehören, so stehen doch ihre Schüler unter dem allgemeinen historischen Gesetz, daß sie allmählich durch die eintretende Ruhe sicher, lau, selbstgefällig und sektirisch werden. Die Helden Arnolds sind die Stillen und Einsamen, unter allerlei Volk Verborgenen, die Christi Leben in sich nachbilden und der Welt mit ihren Namen und Ordnungen abgestorben sind[2].

Arnold hat mit dem lutherischen Gedanken von der Gemeinschaft, als dem Mutterboden alles individuellen Lebens, wie er uns noch bei Großgebauer, aber auch bei dem mit sichern Instinkt ausgerüsteten Cyprian entgegentritt[3], endgültig gebrochen. Sein Kirchenbegriff geht von den Individuen aus; die Wahrheit ist nicht bei der Kirche deponiert, sondern die wenigen Erleuchteten erleben sie für sich persönlich. Diese in allen Sekten versteckten einzelnen Wiedergeborenen machen die wahre Kirche aus[4]. Das gleiche Erlebnis und Leben verbindet sie zu der unsichtbaren Einheit des Corpus Christi. Mit der jüdischen Kirche und dem platonischen Idealstaat hat die christliche Kirche nichts zu tun, sondern die gemeinsame übernatürliche Geburt verbindet die

---

[1] Beschluß II der K. u. K. H., § 6, S. 320 und Beschluß IV, § 18 (II, 983).

[2] Beschluß IV der K. u. K H., § 19 (II, S. 983); vgl. z. B. Pordage, Sophia (1698), S. 143, 154. »Jede Parthey (hat) ausgeruffen: Wir sind Christi wahre Kirche auf Erden und alle andern sind falsche antichristische Kirchen.«

[3] Zu Großgebauer vgl. K. Holl, die Bedeutung der großen Kriege für das religiöse und kirchliche Leben innerhalb des deutschen Protestantismus (1917), S. 56ff.; Cyprian sieht wieder sehr scharf den Gegensatz, wenn er Arnold verständnislose Beleidigung der Mutter Kirche vorwirft und als einen seiner prinzipiellen Fehler die Ansicht hervorhebt, daß die Wahrheit nicht bei »dem grossen Hauffen« sondern bei den wenigen verfolgten und erleuchteten Laien ist. (Vorrede zu Grosch, XXXVIII und 849ff.) Für das Gefühl Cyprians charakteristisch ist seine Absicht, durch seine Arbeit den Ekel vor der ev. Kirche zu verscheuchen und den Vorfahren den ehrlichen Namen wiederzugeben.

[4] Wahres Christenthum A. T. 1114; Beschluß IV der K. u. K. H., § 19 (II, 983); Vorrede zu K. u. K. H., § 47; Brief an Pfanner »die Gläubigen sind die unsichtbare Gemeine und der geheime Leib Christi in einem Geist, unter dem sichtbaren Hauffen aller Secten verstecket«.

Einzelnen miteinander. Nicht die sichtbare Kirche ist die Mutter der Wiedergeborenen sondern das obere Jerusalem, nach Gal. 4, 26; Hebr. 12, 22[1]. Das bestätigt auch der von den ersten Christen gebrauchte Brudername, der auf ihre ewige Herkunft hindeutet. So ist zunächst und vor allem der einzelne Erleuchtete der Tempel Gottes. Es liegt bei Arnold wie bei Gichtel, der die Kirche in sich selbst gesucht und gefunden hat, und der sagt: »Ich bin selbst in mir im innersten Grund die Mutter Jesu«[2]. Aber Arnold bleibt hierbei nicht stehen. Denn die einzelnen Wiedergeborenen sind verbunden zu dem mystischen Corpus Christi[3]. Der Gemeinschaftsgedanke ist rationalisiert in die kahle Idee der Verbindung der Einzelnen, aber zugleich aus der geschichtlichen Wirklichkeit in die Sphäre des mystischen Erlebens und Seins erhoben.

In den Begriff der unsichtbaren Kirche scheint mir die auf die Individuen reflektierende Vereinsvorstellung der Juristen hereinzuspielen. Das gilt erst recht von der sichtbaren Kirche. Sichtbar geworden ist diese ideale Kirche allein in der Zeit der Apostel. Sie wird geschildert als ein Verein. Christus stiftete eine »Gesellschaft«, die sich von der Welt absondern, und deren Glieder sich eng miteinander verbinden sollten. Er bediente sich dabei eines in der Natur liegenden Bandes, indem er sprach: »Einer ist Meister, ihr aber seid Brüder«[4].

Corvinus hat Arnold als Anhänger der philadelphischen Sozietät denunziert. Arnold hat das deutlich zurückgewiesen[5]. Aber gegen Arnold zeugt ein in einer Gothaer Handschrift vorhandener catalogus amicorum in Germania[6], in welchem als Freunde der Sozietät in Quedlinburg außer den Schwiegereltern Arnolds die Frau von Stammer, in deren Haus Arnold Hauslehrer gewesen ist, das Ehepaar

---

[1] Vorrede zu K. u. K. H., § 30f.; Erste Liebe 3, 1, 3; 3, 1, 20f.

[2] Gichtel, theosophia practica [3] I, 53.

[3] Zuschrift zur Ersten Liebe; Wahres Christenthum A. T. 940. Hier ist die Idee des Leibes Christi, in dem man sich »einpfropffen« lassen muß, deutlich ausgesprochen, und es wird auf die Ordnung, die in ihm herrschen soll, und auf die Ehrfurcht, die man vor den Werkzeugen haben soll, denen man die Bekehrung dankt, hingewiesen. — Das Problem charakterisiert scharf die Frage Pfanners (Unp. Bedencken, § 49), ob nach Arnolds Meinung jeder für sich ein Glied Christi sei, oder ob die Glieder der Kirche unter ihrem sichtbaren Haupt vereinigt seien.

[4] Erste Liebe 3, 1, 2. — Die ihm von Cyprian entgegengehaltene Identifikation mit seinem Jünger Dippel lehnt Arnold selbst ab.

[5] Vorstellung 1, 19ff.

[6] Vgl. Hochhuth, Geschichte der philadelphischen Gemeinden = Illgens, Zeitschrift für historische Theologie, 35, 222.

Scharschmidt, ein Arzt Schmidt, ein stud. theol. Pfeiffer und schließlich auch Arnold selbst, Hofprediger zu Allstedt, genannt worden. Trotzdem ist Arnold mit diesen Angaben noch nicht Lügen gestraft. Denn einmal will das Verzeichnis doch nur »Freunde« der Sozietät anführen, und dann spannt es diesen Begriff in der Tat ziemlich weit, indem es für Berlin Spener anführt[1]. Immerhin zeigt das Postskriptum eines am 23. Mai 1698 an den Gießener Mai geschriebenen Briefes Arnolds, daß briefliche Beziehungen des radikalen Quedlinburger Kreises, zu dem auch Arnold gehörte, zu der Leade bestanden haben. Es heißt dort: »Wir haben allhier immer Gelegenheit an Leaden zu schreiben, wofernen zuweilen etl. Zeilen zu senden beliebten, wollte ich es treulich bestellen[2].« Es sind tatsächlich die englischen Böhmisten, deren Einfluß auf Arnold die Böhmistische Färbung, die seine Gedanken stets gehabt haben, verstärkt hat. Jedenfalls darf man die Verwandtschaft zwischen dem Kirchengedanken der Jane Leade und demjenigen Arnolds nicht übersehen; auch die Leade[3] will keine neue Sekte aufrichten; auch sie will die ideale apostolische Gemeinde wiedererwecken; auch für sie ist Luthers Werk die Sardische Reformation[4]; auch sie ist überzeugt, daß allein die allgemeine Ausgießung des Geistes das in Sekten Zerteilte zusammenbringen kann. Die philadelphische Sozietät ist für sie nicht die sichtbare kleine Gesellschaft in der Gegenwart, sondern sie besteht aus den wahren Christen aller Konfessionen und Zeiten, die auf das neue Jerusalem warten. Und wenn auch die Leade die Offenbarung

[1] Die philadelphischen Kreise sind später nicht gut auf Arnold zu sprechen gewesen. Ihr Inspektor Dillmer äußert zu Gichtel, »Arnoldi habe gar viel geschrieben, von allem dem aber im Leben das Gegenteil gezeigt«. Das bezieht sich im Sinn des Berichterstatters Gichtel vor allem auf die Verehelichung Arnolds. Vgl. Hochhuth, a. a. O. 250; Gichtel, theosophia practica [3] (1722) III, 2190ff.: »Seine Werke werden dem guten Herrn Arnold folgen, und er selbst wird nach seinem eigenen Zeugniß erfahren, daß Eva und Sophia in einem Grund nicht beysamm stehen.« Arnold ist »ein blinder Pharisaeus und durch den freyen Wandel mit Gastereyen und Umgang mit Weibs-Leuten gefangen worden« (X, 3610). Er hat das Argument, daß heute ein wahrer Christ unmöglich in der Kirche sein kann, umstoßen wollen und die Prinzipien »nach pharisäischer Art« vermischt (V, 3435); vgl. V, 3617f., 3640, 3467f., wo das Motiv angerührt wird, Arnold habe um des Brotes willen seine Meinung gewechselt, 3698; IV, 2700, 3057; VI, 1416, 1448f.

[2] cod. supellex 13 (4°), S. 19r. (Hamburg, Stadtbibliothek.)

[3] Ursachen und Gründe, welche hauptsächlich Anlaß gegeben, die philadelphische Sozietät aufzurichten. (Deutsch: Amsterdam 1698), S. 4ff.

[4] Der philad. Sozietät Zustand, S. 37; Himmlische Botschaft eines allgemeinen Friedens, cap. 9ff. — Veiel spricht im Hinblick auf Arnold von Re-reformatores, die die Kirchen als Sekten und Babel verschreien.

des Reiches Gottes in der Seele als die jungfräuliche Kirche bezeichnet[1], so besteht doch ein entscheidender Unterschied zwischen Arnold und der Leade darin, daß für die Leade die Kirche und nicht die Einzelseele im Mittelpunkt steht; die Braut Christi ist die Kirche und nicht die Seele des Menschen[2]; die Perle ist das Reich Gottes[3]. So hat Arnold, mag er auch die Theorie der Leade nicht ganz damit getroffen haben, schließlich doch recht, wenn er gegen sie betont, er bliebe allein bei seinem Haupt Christus und wolle mit Sekten und Parteien nichts zu tun haben. Damit wird in der Tat der Gegensatz eines Standpunktes, in dem der Individualismus überwiegt, zu demjenigen ausgedrückt, in dem das Kirchliche mehr im Vordergrund steht.

Schließlich ist doch in Arnold der krasse Individualismus des Christus-Erlebnisses stärker als der Gedanke an den mystischen Leib. Die Kirche ist dort, wo Christus geglaubt und gelebt wird[4]. Sie ist der Mensch, in dem Christus geboren wird; und erst daran schließt sich als Appendix der Gedanke, daß diese Wiedergeborenen zu einer spiritualen Einheit durch das gleiche Erlebnis verbunden sind[5]. Der Kirchenhistoriker Arnold negiert die Geschichte schließlich ebenso wie die Kirche.

---

[1] Der philadelphischen Sozietät Zustand und Beschaffenheit, S. 35. – Die Gedanken Arnolds klingen wohl sämtlich bei der Leade an: Die Klage über Parteilichkeit und Sektierertum im Christentum (S. 30), die Akzentuierung der Juden-Bekehrung (24), die Restitution der »Ersten Liebe« (33) mit der Betonung des Bruder- und Schwesternamens (61), der Verfall als der Abfall zu den Zeremonien (Botschaft an die philad. Gem. 254), die Lehre von der ἀποκατάστασις (Auf- und Wieder-Herniederfahrt, 16), die Anrede an den »unparteiischen« Leser (Baum des Glaubens, 194). Dabei sehe ich hier ab von der Sophia-Spekulation und der Verwandtschaft der kirchengeschichtlichen Gesamtanschauung. – Den Anfang der philadelphischen Bewegung führt die Leade auf Deutschland zurück (Der philad. Sozietät Zustand, 36); Arnold hat sie zusammen mit Bromley und Pordage als in Deutschland kaum bekannte Zeugen der Wahrheit empfohlen (Myst. Theol. [2], 214f.).

[2] Cyrus-Tor II, 53; Botschaft an die philad. Gem., 267.

[3] Henochischer Glaub- und Lebenswandel mit Gott, 18.

[4] Wie Cyprian Arnold verstanden hat, sieht man daraus, daß er zu den für die Kirchengeschichte konstitutiven Vorurteilen Arnolds die Meinung rechnet, daß die Zugehörigkeit zu einer Sekte die Lösung der Gemeinschaft mit Christus bedeutet. (Allgem. Anm. 1, 5f.) Das ist die Basis, von der Cyprian aus Arnold als die Einheit des Staates aufhebenden und aus dem Augsburger Religionsfrieden herausfallenden Staatsverbrecher angreift. Seiner Meinung nach spricht sich erst in den Konfessionen der Glaube aus; denn erst in ihnen grenzt man sich gegen Sozinianer etc. ab. Christen nennen sich auch Spitzbuben, und Arnold will nichts anderes als den »Indifferentismum religionum«.

[5] Erkl. 4, 15ff.; vgl. Tröltsch, Soziallehren, 864.

Das Überwiegen dieses Individualismus in der spiritualistischen Kirchenvorstellung hängt zusammen mit dem praktisch-polemischen Motiv des Werkes. Alle Parteien brauchen ihre Macht, wenn sie sie bekommen haben, und verraten damit die Idee des Christentums[1], so daß die »wahre Gestalt Christi« bei keiner Partei ist. Seitdem die erste Kirche »zertheilet und zerstreuet« worden ist, hat es »fast keine wahre Gemeinschafft« mehr auf Erden gegeben, und ist die Kirche zur Sekte geworden[2]. Jede sichtbare Kirche ist bei Arnold Sekte und Partei — den Sprachgebrauch teilt er mit vielen Mystikern, aber auch mit Chr. Thomasius — und dieses Wort bedeutet in der Schrift wie bei Luther stets etwas Schlechtes. Sekte ist »eine von Gott offenbarlich verbotene Trennung von der allgemeinen wahren unsichtbaren katholischen Kirche«[3]. Hier hat Arnold den Gipfel erreicht: das Sichtbarwerden der Kirche überhaupt, die geschichtliche Erscheinungsform ist bereits Depravation des geistigen Wesens der Kirche, die nirgends anders wirklich werden kann als im Erlebnis des Individuums. Wer zu einer Kirche gehört, gehört nicht mehr zu Christus.

In dieser radikalen Konsequenz ist die Anschauung Arnolds sich nicht immer treu geblieben. Er selbst bekennt gegen Cyprian, daß er »nach Gelegenheit« und in »Freyheit« in die Kirche gehe, und er ist ebenso überzeugt, daß das Kirchengehen für »das unwissende rohe Volck« schon aus Gründen der Volkspädagogik notwendig ist, wenn er auch eine praktischere, die Bekehrung fördernde Predigt wünscht[4]. Ich habe zu Eingang dieses Abschnittes die gedanklichen Abschwächungen angeführt, aber es scheint mir doch charakteristisch zu sein, daß noch in der theologia experimentalis der Gedanke an die Kirche in bezeichnender Modifikation nur im 49. von der Gemeinschaft Christi und seiner Glieder handelnden Kapitel ausgeführt wird.

Von hier versteht man nun auch ganz die Stellung Arnolds zur Kirche Luthers. Über Ansätze zu einseitiger Besserung hinaus hat es die Reformation nicht gebracht, wie ja auch Luther selbst durch das Gezänk und sein Temperament von der Kraft der ersten Liebe sehr »abgekommen« ist, und die Lutheraner »seine ersten Grund-Lehren«

[1] Erkl., Vorbericht, § 19; Wahres Christenthum A. T. 1115.

[2] Wahres Christenthum A. T. 942; Das eheliche ... Leben, 127.

[3] Erklärung 1, 5ff. – Charakteristischer Weise greift Cyprian diesen Gebrauch des Wortes Sekte an und führt Breithaupt, Pufendorf und den Arminianer Limborch dafür an, daß Sekte zunächst von der Schrift, wie auch von den ersten Christen, ganz indifferent gebraucht wird. Eben das hat Arnold geleugnet. (Antwort auf G. Arnolds sogenannte Erklärung 1, 1ff.)

[4] Erklärung 2, 2 u. 5.

— das sind die mit der mystischen Theologie übereinkommenden — »fast gantz verlohren, ja noch dazu an andern verworffen haben«[1]. Eigentlich denkt Arnold nicht anders wie Dippel über die Reformation: Sie hat aus einer drei Sekten gemacht. Dabei betont er aber seine Zugehörigkeit zur Lutherischen Kirche und seine innere Übereinstimmung mit Luthers Opposition gegen das Papsttum und seiner die uralte mystische Theologie in ihrem besten Teil erneuernden Lehre[2]. Aber zugleich weist Arnold darauf hin, daß Luther selbst es nicht gern gehabt hat, wenn die Menschen sich nach seinem Namen genannt und Gottes Wort dadurch »geschändet« haben. (1. Kor. 3, 4; Matth. 23, 8.) Dazu kommt, daß die heutige Lutherische Kirche in viele Parteien zerspalten ist, sodaß ein wiedergeborener evangelischer Christ sich nicht Lutherisch nennen kann »nachdem dieser Name zu einer so offenbaren Sectiererey, eigner Erhebung und Verdammung aller andern Menschen... mißbrauchet worden«. So wenig er sich einen Türken oder Heiden nennen kann, so wenig nennt er sich nach dem in Selbstliebe und Kreaturenvergötterung versunkenen Luthertum[3]. Das, worauf es ankommt, bleibt die Gestaltung Christi in der Seele, der gegenüber alle Unterschiede der Sekten gleichgültig sind. Der ewig unparteiische Christus hat nichts mit dem historischen Christentum und seinen Sekten zu tun[4]. Arnold geht noch über Sohm hinaus: Nicht bloß das Kirchenrecht, das ganze geschichtliche Christentum ist ein Widerspruch gegen Christus und gegen das Wesen der christlichen Religion. Der Wiedergeborene ist ein Kind Gottes und des oberen Jerusalem, nicht der Hure, die in der abgefallenen Kirche dargestellt ist, und der Lehrer des Verfalles, die mit Gewissenszwang und unlebendiger Theologie das Reich des Antichrist ausbreiten. So tritt die heutige Kirche auf die Seite der Welt und in Gegensatz zum Reich des Geistes und der Kraft. Der Keim, aus dem sie emporwächst und sich immer wieder erneuert, ist die menschliche Selbstliebe, die Sünde schlechthin, und die weltförmige Organisation der Kirche durch Konstantin den Großen hat die Verweltlichung der Kirche zu einer endgültigen gemacht[5]. Und keine Reformation sondern der Geist Christi, der bald über alles Fleisch ausgegossen werden wird, wird die Kirche erlösen.

---

[1] Erklärung 1, 12f. — [2] Erklärung 1, 9ff.

[3] Erklärung 1, 18; das heutige verderbte Luthertum ist nicht Kirche sondern Sekte, und der Unterschied zwischen Orthodoxie und Sekte ist somit hinfällig. (Brief an Pfanner.)

[4] Erklärung 4, 15.

[5] Erste Liebe 8, 9, 15; 8, 11, 2 u. 4.

VI

Die Kirchen- und Ketzerhistorie will bewußt der praxis pietatis dienen. Die Geschichte soll bewirken, »daß man wohl an fremdem und vorigem Schaden klug werden möchte«[1]. Sie ist wie eine Bildergalerie, deren Betrachtung klug macht[2]. Arnold selbst meint, daß seine Kirchen- und Ketzerhistorie deshalb so viel Feindschaft auf sich gezogen habe, weil sie nicht bloß eine Ausführung des achten vom Verfall handelnden Buchs der ersten Liebe gewesen sei sondern auch eine Applikation dieses Buchs auf die Gegenwart[3].

Für das Gesamtbild Arnolds ist dabei wichtig, daß diese praktisch-lehrhafte Auffassung der Aufgabe der Geschichte, die er mit sämtlichen Historikern seiner Zeit teilt[4], humanistisch ist, und daß der mystisch-pietistische Geist erst den Inhalt in dies humanistische Schema einzeichnet.

Hieraus ergeben sich aber auch prinzipielle Konsequenzen. Die Gegenwart mit ihren Fragstellungen und Bedürfnissen beeinflußt und ordnet den historischen Stoff. Die Kategorien, mit denen Arnold das Material bearbeitet, sind zum großen Teil seiner Zeit entnommen oder doch durch Zeitfragen gefärbt.

Cyprian hat es schon an Arnold getadelt, daß er die Schrift sparsam verwende[5]. Er zerreiße Schrift und Geist und folge Schwenckfelds Lehre von dem äußern Wort als dem Wegweiser auf das innere[6]. Wenn er aber gar die Gemeinde von Thessalonich so weit kommen lasse, daß sie von Gott selbst direkt gelehrt werde, ohne Schrift, so sei das eine Fälschung, weil Paulus an der fraglichen Stelle nur meine, er brauche der Gemeinde von der Bruderliebe nichts zu schreiben[7]. Auch der wohlwollendere Pfanner urteilt, daß Arnold wohl die Schrift für Gottes Wort halte, aber über sie als unmittelbare Richterin die Erleuchtung durch Gott stelle[8].

---

[1] Vorrede zu II der K. u. K. H., § 4, S. 618; »nochmalige Erinnerung wegen einiger Puncten in der Kirchenhistorie« (Anhang zu den Abwegen, S. 609).

[2] Das zeigt sich auch an so kleinen Zügen, wie dem, daß Arnold historische Figuren durch Bezeichnungen aus der Gegenwart zu verdeutlichen liebt und so etwa im 3. Jahrhundert von dem »Orden der Philosophen oder Professoren« spricht, oder Gayna, den arianischen Feldherrn des Arkadius, als Generalfeldmarschall einführt. K. u. K. H. I, 3, 1, 2, S. 88 u. I, 5, 1, 3, S. 232.

[3] Vorstellung I, 44.

[4] Bodin, Vossius, Keckermann nenne ich unter vielen. Vgl. Menke-Glückert, die Geschichtschreibung der Reformation und Gegenreformation und E. Fueter, Geschichte der neueren Historiographie (1911).

[5] Allgem. Anmerkungen über G. Arnolds K. u. K. H. 6, 6.

[6] Urteil von Arnolds Religion, § 9.

[7] Antwort auf eines Anonymus Erinnerungen, 7, 1.

[8] Unparteiisches Bedenken, § 35.

Diese Vorwürfe sind in der Tat von ihrem Standort aus nicht unberechtigt. Die Schrift ist für Arnold ein wegen der »natürlichen Unachtsamkeit« des Menschen notwendiger »Wegweiser« »von aussen zu Christo«[1]. In der weniger radikalen theologia experimentalis sucht Arnold zwischen Schrift und Erfahrung zu vermitteln[2], aber schließlich polemisiert er doch gegen die, die sich allein aufs Wort verlassen oder diesem eine besondere übernatürliche Kraft zuschreiben und hält an der Erfahrung als der Bedingung auch des wörtlichen Verständnisses der Schrift fest[3]. Arnolds Theologie bleibt stets an der Schrift orientiert — er legt auf biblische Begründung einen sich steigernden Wert —, aber die Schrift darf die übernatürliche Erleuchtung nicht beengen oder erdrücken. Die Schrift bleibt der Kanon und die einzige regula fidei; aber sie weist auf den innern Kanon, nämlich die neue Schöpfung, hin[4]. Nur der heilige Geist, der die Schrift gegeben hat, kann sie recht auslegen. Nur der wiedergeborne Prediger kann Gottes Wort predigen; denn das tun, heißt nicht bloß den Inhalt der Schrift reproduzieren, sondern »solches aus Gott reden und predigen, also daß die Worte nicht aus menschlicher Weisheit und Beredsamkeit herkommen sondern aus Eingeben Gottes und seines Geistes herfliessen«[5]. Wohl gibt es eine natürliche, von den Juden dem Christentum vererbte buchstäbliche Erkenntnis der Schrift; aber das wahre Verständnis gewinnt erst der vom Fleisch Befreite, der die Schrift mit Gottes Augen liest[6]. Dabei soll man nicht, wie es die natürliche Vernunft liebt, bestimmte, aus dem Zusammenhang losgelöste Sprüche zur Stärkung der eigenen Sicherheit und Heuchelei gebrauchen, sondern sich an die »gantze aneinander hangende Harmonie des göttlichen Willens und Wortes halten«.

Je länger um so deutlicher hat Arnold es betont, daß Schrift und Geist keine einander ausschließenden Gegensätze sind. Der Erleuchtete verwirft keineswegs die Schrift, aber er gebraucht sie innerlich; er »erfährt« ihren Inhalt, der für ihn kein System sondern wirkliches Leben

[1] K. u. K. H. I, 1, 5, 4, S. 47.

[2] theol. exp., Einleitung, § 3ff.

[3] theol. exp. I, 174ff.; vgl. Einleitung, § 42.

[4] Brief an Pfanner, K. u. K. H., Beschluß II, § 6, S. 320, »die gantze h. Schrifft zeuget von ihm [sc. dem an die Thür klopfenden Herrn] und alle Worte darinnen gehen dahin, daß sie uns von der Creatur zum Schöpffer, und vom Sichtbaren oder Menschlichen auffs Unsichtbare und Göttliche durch den einigen Weg Christum ziehen möchten«.

[5] Geistliche Gestalt I, 112, 115, 173. Die Predigt des Nichtwiedergeborenen ist »ein gestohlenes Wort«.

[6] Abwege 176ff.; die eigentliche Ketzerei ist die Auslegung der Schrift des gottlosen, nicht wiedergeborenen Menschen nach seinen Wünschen.

wird[1]. An der Gegebenheit des Wortes entzündet sich der Geist, der dann freilich diese Gegebenheit in seinem Sinn symbolisiert und ausgestaltet, wie das aber bei der orthodoxen Schriftauslegung auch der Fall ist. So kann Arnold sich mit innerem Recht gegen den Vorwurf Cyprians, er sei ein Freigeist, verwahren; er tut das aber, indem er »die edle Freyheit in Christo« der Bindung durch Tradition und Menschensatzung entgegenstellt und Christus selbst einen »Frey-Geist im heiligen Verstand« nennt[2].

Dabei wird aber die Entstehung der Schrift unbefangen auf natürliche Faktoren zurückgeführt. Es gab in der Idealzeit des Anfangs keinen symbolischen oder kanonischen »Gewissensstrick«. Neben der Schrift galten die Schriften und vor allem — das ist eine große historische Entdeckung — die mündliche Tradition und die nicht schriftlich fixierte Lehre der Apostel[3]. Der Geist, das Lebensprinzip, war damals nicht eingeschränkt. Christus und die Apostel haben Offenbarungen gebracht, die über die damalige Schrift hinausgingen, und sie haben sich nur *κατ' ἄνθρωπον* in den in der Schrift deutlich ausgesprochenen Materien auf diese bezogen[4].

Mit dieser Einschätzung der Schrift verbindet sich das — fast könnte man sagen — geschichtslose Ideal der Restitution des apostolischen Lebens. Wenn die imitatio Christi sich überwiegend auf die mystische Gestaltung und Nachbildung Christi in der Seele bezieht[5], so soll das wirkliche Leben der frommen Gemeinde durch die Nachahmung des apostolischen Lebens geregelt werden[6]. So ist Mystisches und Humanistisches, Erlebnis und Gelehrtheit im Bild Arnolds beieinander.

In dem Idealbild ist die simplicitas, wie immer im Humanismus, der Zentralgedanke. Das Ideal, das am Anfang der Geschichte des Christentums liegt, und dessen Übertragung in die Gegenwart gewünscht

[1] Abwege 166ff. — [2] Erklärung 4, 2ff.

[3] K. u. K. H. I, 1, 5, 4, S. 47; vgl. Unsch. Nachrichten 1701, 102ff. = K. u. K. H. III A, S. 60.

[4] Arnolds Brief an Pfanner.

[5] Christus wird zum Typus, zur Idee; das ist in der Mystik häufig. Vgl. Weigel »Vom Ort der Welt«, cap. 23, S. 80: »so man doch das Widerspiel findet zu allen Zeiten, daß die hochsinnigen Weltgelehrten Christum gar nicht können wollen, ärgern sich an ihm, heissen in einen Teuffel, Verführer, Sacramentirer und Enthusiasten«.

[6] Arnold weist selbst auf seinen Zusammenhang mit Calixt an diesem Punkt in der Erklärung 4, 16 hin, wo er sich auf Calixt und C. Hornejus, hist. eccl. I, 1 beruft. Ich möchte an diesem Zusammenhang festhalten, obwohl ich weiß, daß man etwa auch Schwenckfeld und Weigel (dial. de christ. 1618) für dieses Ideal der Restitution des apostolischen Lebens anführen könnte.

wird, muß vor allem einfach und schlicht sein. Das gilt nicht bloß von der Lehre, die bei aller Geistesgewalt auch dem einfältigsten Handwerker zugänglich war, sondern auch von der Verfassung und Gestaltung des Gemeindelebens. Statt der Kirche hatte man ein Haus, das auch zu profanen Zwecken benutzt wurde[1]. Der Sonntag galt für ebenso heilig wie der Sonnabend, und die Zunahme der Feste entspricht der Zunahme des Hochmuts[2]. Man predigte ohne Rhetorik, nicht auf der Kanzel, wohl aber auch am Galgen und am Kreuz[3]. Nicht die Predigt und die äußere Form sondern die wahrhafte Bekehrung und die Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit waren die Hauptsache[4]. Wie Gott »nach der Natur« menschlichen Dienst nicht braucht, sondern aller Gottesdienst dem Menschen selbst zugute kommt, so ist auch »nach der Natur« aller äußere Gottesdienst frei, nicht dem Zwang unterworfen sondern aus dem persönlichen Bedürfnis des Einzelnen hervorgehend zu denken[5]. Allerdings sind nach dem Fall bestimmte Ordnungen im äußerlichen Gottesdienst notwendig geworden[6]; aber das sind göttliche Ordnungen, die die Freiheit der Seele oder die Wirkungen des heiligen Geistes nicht einschränken[7]; in der Mannigfaltigkeit des Geistes bleibt Harmonie, weil einer dem andern die Freiheit gönnt. So ist die Freiheit das Kennzeichen dieser göttlichen Ordnung. Sie ist nie Zwang, sondern sie verschwindet, wenn sie ihren Zweck erfüllt hat, um einer höhern Form Platz zu machen. Von dem antichristlichen compelle intrare wußte die apostolische Zeit nichts[8], und die scharfen Verfolgungen verhinderten die Erhebung der äußeren Ordnungen zum Zwang[9].

---

[1] Erste Liebe 2, 3, 10; vgl. 2, 12, 4.

[2] Ibid., 2, 4, 8 u. 13; vgl. K. u. K. H. I, 2, 3, 8, S. 62.

[3] Ibid., 2, 12, 9.

[4] Ibid., 2, 13, 1ff.; vgl. K. u. K. H. I, 2, 3, 8, S. 62.

[5] Erste Liebe 2, 1, 1; K. u. K. H. I, 1, 2, 5, S. 29.

[6] Abwege 573ff.

[7] Erklärung 6, 36; Geistl. Gestalt I, 364ff.

[8] Abwege 575. – Cyprian meint in der Antwort auf G. Arnolds sog. Erklärung 2, 2ff., Arnold verwerfe Kirchengehen und jeden Gottesdienst, während man doch aus den Kirchenvätern klar sieht, daß die ersten Christen kirchliche Versammlungen hatten, was auch Spener zugesteht. Ferner hat jeder die Pflicht, um der Bösen willen in der richtig lehrenden Kirche zu bleiben. – Corvinus bringt das in seiner »gründlichen Untersuchung« auf die Formel, jüdische Zeremonien hätten den ersten Christen gefehlt, nicht christliche. Die Symbole sind der Ketzer wegen eingeführt, und Corvinus weist auf Symbolspuren in Acta 8, 27 (Kämmerer aus dem Mohrenland), bei Iren., Justin, Tertullian und Origenes hin.

[9] Erläuterung 5, 25; Offenh. Bek. 36.

Auch Arnolds Stellung zu den Sakramenten muß man vom Hintergrund des Ideals des apostolischen Lebens verstehen. Es sind historisch-kritische Beobachtungen gewesen, die ihm den von Spener angefochtenen Schluß in der Ersten Liebe aufgedrängt haben, daß die Kindertaufe kirchliche Sitte und nicht schon apostolischer Brauch gewesen sei[1]. Es gibt kein Zeugnis für sie in den ersten 200 Jahren, für die Erwachsenentaufe dagegen um so mehr, was also doppelt auffallend ist[2]. Ebenso zeigt der Streit um die Kindertaufe zur Zeit Cyprians, daß es sich dabei um nichts Altes handelt, da keine der beiden Parteien sich auf eine apostolische Tradition beruft[3]. Die Kindertaufe kann überhaupt erst aufgekommen sein, als christliche Kinder geboren wurden, und sie hat sich dann allmählich durchgesetzt[4]. Zu diesen historischen Argumenten tritt dann freilich entscheidend das aus der persönlichen Frömmigkeit stammende Motiv hinzu, das dann auch Arnold das Epitheton Wiedertäufer eingetragen hat[5]: Die Taufe ist die »wahre Bekehrung und Wiedergeburt«, und diese darf bei Kindern nicht vorausgesetzt werden[6]. Von hier aus kommt er dann zur Polemik gegen die magisch-naturalistische Auffassung der Taufe, die die Bekehrung, Erleuchtung und Erneuerung durch sie ausschließt[7].

Die ursprüngliche Form des Abendmahls war strengste Einfachheit[8]. Täglich wurde es gehalten; aber es war weder Gewohnheit noch Zwang. Feste Zeiten kamen erst unter dem Verfall auf; denn Christus und die Apostel haben keine ausdrücklichen Befehle über die Zeit gegeben, sondern sagten allgemein: »So offt sie es thäten«. Die Hauptsache war »das selige und freudige Andenken ihres Herrn und Meisters«[9]. Das Abendmahl ist also Gedächtnismahl. Dazu kommt, daß man dabei öffentlich die Vereinigung mit Christus bezeugt und durch die Erinnerung an seine Liebe eine noch genauere Verbindung mit ihm bewirkt hat. Das

[1] Erste Liebe 2, 14, 14; ebensowenig sind die Paten in der Schrift begründet. – Definition des Begriffs Sakrament und Entstehungsgeschichte des Wortes: Erste Liebe 2, 14, 1ff.

[2] Erste Liebe 2, 14, 7; Arnold bezieht sich auf Rigaltius ad Cypr. ep. 64, S. 158 und Erasmus, und polemisiert gegen Cave.

[3] Erste Liebe 2, 14, 9.

[4] K. u. K. H. I, 2, 3, 10, S. 62.

[5] Corvinus, Gründliche Untersuchung der sog. unparteiischen Kirchen- und Ketzerhistorie in K. u. K. H. III A, S. 339.

[6] Erste Liebe 2, 14, 19.

[7] theol. exp. I, 233ff., unter Berufung auf seines Gießener Kollegen Mai exercit. II, 172.

[8] Erste Liebe 2, 15, 8.

[9] Ibid., 2, 15, 16.

Abendmahl ist schließlich ein Hilfsmittel für die Schwachen, weshalb die starken ersten Christen sich nicht streng daran zu binden brauchten[1].

Das äußere Abendmahl weist über sich selbst hinaus auf das wahre innere Abendmahl, auf die »Hochzeit des Lammes«[2], das nicht »eine Speise der Kranken« ist, sondern »ein in sich Ziehen« der Kraft des Lebens selbst[3]. Das ist das wahre innere Abendmahl (Offenb. 19, 9), in dem die Wiedergeborenen von der Kraft des lebendigen Fleisches und Blutes Christi durch den Glaubensmund in den tiefsten Herzensgrund hereingezogen und »ins Wesen verwandelt« werden durch den heiligen Geist[4]. Dies geistliche Abendmahl genießt man nicht nur im äußern Abendmahl sondern auch beim Essen und Trinken überhaupt, ja »alle Augenblicke in der gantzen Lebenszeit« und »ohne Unterlaß«. »Diese unaufhörliche Communion .. kann bey allen Verrichtungen inwendig fortgehen ..., sonderlich aber bey allem Genuß auch leiblicher gemeiner Speise[5].« Der Akzent der Betrachtung liegt auf der »Hochzeit des Lammes«, und das äußere Abendmahl ist nur der Wegweiser zu diesem innern Erlebnis; und noch der sterbende Arnold hat die letzten, dem Sterbenden gereichten Erfrischungen mit den Worten genossen: »Ich esse Gott in allen Bissen Brod«[6].

Auch diese Position hat eine polemische Spitze. Arnold hat auf die Angriffe Cyprians erwidert, er halte das wahre Abendmahl öfter, als es in der Kirche möglich sei[7]. »Ich verstehe aber hierunter nicht nur das innerliche stets währende Abendmahl des innwohnenden Immanuels aus der Offenb. Joh. 3, sondern auch das äussere Geniessen des von Christo verordneten Brods und Weins, obschon ohne die geringsten Ceremonien und Umstände in gehöriger Einfalt des Geistes Christi[8].« Aber an dem öffentlichen mißbrauchten Abendmahl der abgefallenen

[1] Cyprian hält Arnold für noch schlimmer als einen Anabaptisten, denn die Anabaptisten meinen, das Abendmahl sei nur für die Reinen, während Arnold, darüber noch hinausgehend, glaubt, die Reinen seien schon darüber erhaben. (Antwort auf Arnolds sog. Erklärung 3, 11 und Urteil von Arnolds Religion, § 12.)

[2] K. u. K. H. I, 1, 5, 15, S. 51.

[3] theol. exp. II, 71 ff.

[4] Inwendiges Christenthum 321 ff.; vgl. Christenthum A. T. 229 u. 983.

[5] Auch Tauler und Thomas kennen den geistlichen Genuß des Abendmahles ohne äußere Zeichen, freilich nicht in der von Arnold dargelegten Anwendung. Vgl. Siedel, die Mystik Taulers, S. 38.

[6] Lebenslauf, der K. u. K. H. vorangeschickt.

[7] Erklärung 3, 1.

[8] theol. exp. II, 72 unterscheidet Arnold 1) das Abendmahl des Evangeliums, wovon das Gleichnis vom großen Abendmahl (Luc. 14) handelt, 2) das Nachtmahl Christi und 3) »das ewige Abendmahl der Hochzeit des Lammes«

Lutheraner teilzunehmen, sieht er sich »aus Furcht und Respekt« nicht in der Lage. Er fordert die Scheidung der Wiedergeborenen von dem gottlosen Haufen der Namenchristen, oder doch, wenn das unmöglich ist, Freiheit für die wahren Christen »in sonderbarem Brauch dieses Gedächtnisses«[1]. Das ist Gottes Befehl (Jes. 52, 11), und man würde die Gottlosen nur bestärken, wenn man ihre entarteten Bräuche mitmacht. Diese Freiheit ist das göttliche Recht der Christen, und keine Obrigkeit sollte ihnen dasselbe streitig machen[2].

Das Abendmahl, wie es üblich ist, wird von den Predigern »zu einem lauteren Götzen gemacht« und verdrängt den Ernst der Buße und das Streben nach Besserung. Dazu konserviert es eine Frömmigkeit, die vom Vertrauen auf das opus operatum nicht losmacht und magisch-zauberisch bleibt. Die meisten »sich Evangelisch nennende Maul-Christen« glauben, »daß es um ihre Seligkeit gar wohl stehe, wenn sie nur an den Sonn- und Festtagen zur Kirchen und an ihren sich vorgesetzten Zeiten zum Abendmahl gehen, und bauen also ihr Vertrauen auff ein äusserliches opus operatum, welches dann den gantzen Grund des heiligen Evangelii umreisset, und eine erschreckliche abgöttische Blindheit ist«[3].

Dementsprechend tritt Arnold für den Ausschluß der Unwürdigen vom Abendmahl in freundlich ernster Weise ein, und er gibt auch den Angriffen Schades auf den Beichtstuhl »in gewissem Maße« recht; denn jeder Zwang ist beim Abendmahl mit einem Ausdruck Kortholts

---

(Offenb. 19, 9). — Die 4. Bitte des Vaterunsers versteht Arnold mit den »meisten und besten« Auslegern vornehmlich von dem göttlichen Brot der ewigen Liebe. ἐπιούσιος faßt er als superessentialis und beruft sich dafür besonders auf die griechischen Kirchenväter — sie müssen es ja wissen — wie Orig. de orat. 16, Chrysost. hom. 30, Basilius, aber auch auf Augustin und Luther. Als ich diese spiritualistische Deutung mit ihrer praktischen Abzweckung las, wurde ich bis in die Einzelheiten hinein an die Rostocker Rektoratsrede meines verstorbenen Onkels Alfred Seeberg über die 4. Bitte erinnert. Dieselbe Auffassung der 4. Bitte — das tägliche Brot »das Himmelsbrot«, das »Mannah seiner Menschheit«, mit dem man sich in dieser Welt beim Abendmahl vereinigen muß — findet sich z. B. bei der h. Therese (Werke, ed. Schwab) III, 174ff.

[1] Erklärung 3, 19. — [2] Erklärung 3, 11.

[3] Erklärung 5, 2; »denn es ist das Vertrauen auf die öffentliche Versammlung und Communion in der Kirchen oder sogenannten Gottes-Hause so fest in die Leute eingewurtzelt, daß auch die besten Gemüther, die da erkennen, daß zu dem wahren Gottesdienst mehr als ein äusserliches opus operatum gehöre, dennoch den heimlichen Wahn bey sich hegen, als könte der Gottesdienst, der ausser der öffentlichen Kirchen geschiehet, an sich nicht so heilig, kräfftig und Gott wohlgefällig seyn wie derjenige, der in der Kirche verrichtet würde«.

»Seelenmörderei«, namentlich wenn er des Beichtgeldes wegen ausgeübt wird, und für die Gewissen wäre es das beste, wenn sie vom Beichtstuhl, der nur menschliche Ordnung nicht göttliches Recht ist, verschont blieben[1].

Die Polemik gegen die dingliche, unpersönliche Frömmigkeit, wie sie sich in der populären Auffassung des Abendmahls äußert, verbindet Arnold besonders mit den kirchlichen Reformern, wie Großgebauer[2], Heinrich Müller und Josua Stegmann, auf die er sich häufig in diesem Zusammenhang beruft, aber auch mit Spener und den Juristen wie Pufendorf, Brunnemann, den beiden Stryck und Justus Henning Böhmer[3].

Aber Arnold geht über alle diese Männer hinaus. Die kirchlichen Reformer bleiben auf dem Boden der auf dem Gemeinschaftsgefühl beruhenden Frömmigkeit. Sie rügen es gerade, daß jeder das Abendmahl für sich nimmt und seinen Segen für sich allein beansprucht, und gerade auf diesen Punkt bezieht sich ihre Forderung der Belebung des Kirchenbewußtseins im Sinn Luthers. Arnold hingegen denkt nur an den Einzelnen und betont dessen Recht und Pflicht, im allgemeinen Verderben die eigene Seele zu retten. Sein Standpunkt ist letztlich antikirchlich. Aber auch er beruft sich auf Luther, und man kann die von ihm angeführten Stellen doch nicht mit der Bemerkung Cyprians abtun, daß sie aus dem Zusammenhang gerissen seien. Es ist der junge Luther, der Luther der Vorrede zur deutschen Messe, auf den er sich bezieht[4], wie eine Nachprüfung ergibt.

Arnold geht aber auch über die Juristen hinaus. In seiner Polemik gegen den »Götzendienst«, zu dem man die private und die öffentliche Kommunion gemacht hat, erklärt er, man könne auch ohne Abendmahl

---

[1] Geistliche Gestalt II, 411, 421 ff.; theol. exp. II, 86 ff.; vgl. Erste Liebe 2, 15; Arnold tritt auch für die deklaratorische und konditionale Form der Absolution ein. Geistliche Gestalt II, 422 ff.

[2] Vgl. Wächterstimme aus dem verwüsteten Zion 212 und Vom wahren Christenthum, S. 45.

[3] Brunnemann, de jure eccl. 185 f.; F. S. Stryk, jus lic., S. 96 und 132; J. H. Böhmer, jus paroch. 186, dissert. jur. eccl. (Nr. 4, § 24).

[4] Erkl. 3, 12 ff.; vgl. die im 5. Kapitel der Erklärung von Arnold angeführte Schrift eines noch lebenden Zeugen der Wahrheit; vgl. auch K. u. K. H. I, 5, 2, 5, S. 238. – Cyprian gibt in seiner Antwort auf Arnolds Erklärung den Mißbrauch beim Abendmahl zu; aber damit ist noch nicht die Enthaltung vom gewöhnlichen Gebrauch berechtigt. Ihn empört die antikirchliche Spitze der individualistischen Religiosität Arnolds, die ihm als »kahler Hochmuth« erscheint. Paulus hat befohlen, das Abendmahl in der Gemeinde zu halten, und niemand galt in der ersten Kirche als Christ, der sich vom Abendmahl enthielt.

selig werden[1]. Im letzten Grund rechnet er das äußere Abendmahl zu den Adiaphora, die nach dem Naturrecht indifferent sind, und die selbstverständlich von wahren Christen nicht als Grund der Seligkeit angesehen werden dürfen[2].

Es ist ein Kennzeichen des Verfalls, daß die geistige Frömmigkeit in niedrigem, dinglichem Verständnis korrumpiert wird, daß opus operatum und äußeres Tun gelten statt der Bekehrung und Wiedergeburt. Auch die Zeremonien werden, wenigstens im Allgemeinen, unter diesem Gesichtspunkt beurteilt. Letztlich sind auch sie ein Erzeugnis der »Selbheit« in der menschlichen Seele. Die vom göttlichen Licht noch getrennte Vernunft, die nur »die Schale der göttlichen Worte« erfaßt, bildet sich daraus einen schattenhaften und wesenlosen Gottesdienst[3], und dem natürlichen Menschen liegt diese scheinbare und äußerlich sichtbare Frömmigkeit mehr als die des inwendigen Reichs Gottes, das nicht mit äußerlichen Gebärden kommt[4]. »Sie wollen den unsichtbaren und unbegreifflichen Gott nur in der Kirche suchen, mit den Juden. Sie suchen eine äusserliche Versöhnung mit dem innerlichen göttlichen Geist in einer selbst-gemachten ceremoniellen Busse und Beichte, wie die Päbstler. Sie suchen eine schnelle und kurtzwährende Vereinigung mit dem heiligsten Wesen im äusserlichen Abendmahl, und opffern als dem ihnen unbekannten Gott, wie die Heyden[5].« Gott aber, das »allwesende Wesen«, kann sich mit diesem Schein nicht zufrieden geben; er fordert »etwas Reales und Wahrhafftiges in der Seele«, ein zerbrochenes Herz und die »Glori« Christi[6].

In die Frage nach den Zeremonien schlägt die Frage nach der Hellenisierung des Christentums herein, die Arnold schon aus den von ihm im

---

[1] Erkl. 3, 24; Brenneysen rechnet in seiner unter Christian Thomasius gefertigten Dissertation »von den Grundlehren des Rechts ev. Fürsten in den Mitteldingen« (in den auserlesenen Schriften des Chr. Thomasius) den ganzen äußeren Kirchendienst zu den Adiaphora, den also die Fürsten, ohne damit die Gewissen zu zwingen, regeln können, außer den vom Herrn gestifteten Sakramenten, Taufe und Abendmahl.

[2] Erklärung 6, 26 und 40.

[3] Inwendiges Christenthum 40. Die Vernunft macht sich »gewisse Formen, Bilder und Weisen, unter einer feinen äusserlichen Zucht zu einem scheinbaren pharisäischen Gottes- und Kirchendienst, suchet dabey sich selbst in allem, streitet und eiffert über ihren und der Alten Aufsätzen, Meynungen und Traditionen, verdammet andre neben sich, treibt viel leer Geschwätze von der Theologie und Pietät und hält diß alles für die wahre Religion«.

[4] Offenh. Bek., § 32.

[5] Der richtigste Weg 6f. – [6] Ibid., S. 85.

Interesse seiner Mystik abgelehnten[1] Abhandlungen des Jakob Thomasius oder aus Colbergs Buch kannte. Man kann sagen, daß Arnold diese Frage allgemein behandelt habe, wenn man an die wissenschaftlichen Fragstellungen der Folgezeit denkt[2], aber sie hat doch für ihn eine größere Bedeutung, als dies Urteil es ahnen läßt. Die Idee der Hellenisierung des Christentums ist ja ein Bestandteil der Verfallsidee, und sie ist aus dieser hervorgegangen. Schließlich fällt doch die ganze Verweltlichung des Christentums unter den Begriff der Hellenisierung. Die Theologie ist durch Aristoteles verdorben worden[3], und die Frömmigkeit durch das äußere Kirchentum, das Arnold freilich wie aus dem Hellenismus so aus dem Judentum ableitet.

Christus wollte die Menschen frei machen von den »unordentlichen Bewegungen« des Herzens und »von aller Beschwerung des äusserlichen gesetzlichen Gottesdienstes«[4]. Aber der im Herzen und in der Vernunft sitzende Antichrist ließ das nicht zu; und als die entscheidende Wendung im 4. Jahrhundert geschehen war, da erdachten die Lehrer, die den wahren inneren Gottesdienst der mystischen Theologie aufzugeben anfingen, das Scheinwesen der Zeremonien, teils um Heiden und Juden leichter zu gewinnen, teils um sich selbst groß zu machen[5]. »Die meisten wo nicht alle Gewohnheiten, Satzungen und Handlungen haben ja offenbarlich den Antichrist zum Vater, oder stimmen doch mit dem Leben, das aus Gott ist, nimmer überein, sind auff das alte Schul-Gezäncke, Gewissenzwingen und Verketzern eingerichtet, daß man Gottes Geboth verlässt um solcher Auffsätze willen, wider die Christus

---

[1] Kurtze Anmerckungen über die . . . zu Wittenberg gehaltene Disputation, § 14, gedruckt in den Additamenta, K. u. K. H. II, 1044.

[2] Glawe, die Hellenisierung des Christentums, S. 106, wo auch die wichtigsten Stellen aus Arnold mitgeteilt sind. Ich weise auf meine im 2. Kap. gegebene Darstellung hin.

[3] Die trinitarischen Ausdrücke stammen meistens aus der Aristotelischen Philosophie; dabei bleibt aber für ähnliche von den »Ketzern« gebrauchte Wendungen die Wahrscheinlichkeit bestehen, daß sie aus der uralten Theosophie herrühren (Brief an Pfanner). Schon die ersten Christen erkannten die Platonische und Aristotelische Philosophie als Quelle aller Ketzereien. Erste Liebe 6, 5, 29; K. u. K. H., additamenta, II, 1044; Myst. Theologie [2] 41f. Gott und nicht Plato ist Urheber der mystischen Theologie, aber Plato hat manches mosaische Gut mit heidnischen Ideen vermengt, wie die christlichen Lehrer, die früher Platoniker waren, aus apologetischen Absichten Platonische Gedanken in das Christentum eingeführt haben.

[4] K. u. K. H. I, S. 24; Vorber., § 9.

[5] K. u. K. H. I, 4, 6, 1, S. 183; Offenh. Bek., § 23.

so ernstlich geeiffert hat[1].« Kommt Arnold von dieser Grundlage aus und in diesem Zusammenhang gelegentlich zu einer ganz unhumanistischen aber enthusiastischen Opposition gegen das bloß Traditionelle und gegen den heiligen Väterbrauch — leise klingt hier die Aufklärung an —, so darf man doch auch nicht das immerhin relativ stark betonte Positive in seiner Bewertung der Zeremonien übersehen. Je länger je mehr weist er auf die Notwendigkeit von äußeren Ordnungen nach dem Fall hin; es kommt nur darauf an, daß diese Ordnungen, die nicht »ewiges Recht« sind, sondern aus dem A. T. stammen, als Mittel zum Zweck den jeweiligen Erfordernissen angepaßt und vor allem niemandem aufgezwungen werden. Jeder Christ hat die Freiheit, sich in die Zeremonien zu schicken oder nicht[2].

Dazu kommt der Gedanke, daß die Zeremonien eine Anweisung zum innern Leben sein können, die Gott selbst gegeben hat[3]. In den zu seiner Rechtfertigung gehaltenen und im »Richtigsten Weg« gesammelten Predigten betrachtet Arnold die Zeremonien als einen der selbsterwählten Wege der Vernunft zu Christus, aber zugleich sieht er in der Tatsache ihres Vorhandenseins in jeder Religion einen Beweis des allgemein menschlichen Bewußtseins von der Verpflichtung, dem Schöpfer zu dienen, und meint, Gott habe das äußere Kirchenwesen der Juden und Heiden nur deshalb verworfen, weil es den innern Gottesdienst verdrängt habe[4]. Die zwiespältige Stellung zu den Zeremonien hängt schließlich mit der doppelten Kirche, derjenigen der *ψυχικοί* und der *γνωστικοί*, zusammen, mit der Arnold rechnet. Es ist die mystische Scheidung der Christen in Kinder, Jünglinge und Männer, die in die Beurteilung der Zeremonien hereinwirkt. Sie sind für die Anfänger als Handleitung und »wegen der allgemeinen Unwissenheit und

---

[1] Arnold ist auch ein Gegner des Doktortitels. Gott allein macht Doktoren, das ist ein oft durchgeführter Gedanke (z. B. Geistl. Gestalt I, 227), die Sache selbst ist »aus blossem Ehr- und Geld-Geitz im Pabstthum erfunden« und verstößt gegen Christi Gebot und wurde unter Verletzung der christlichen Freiheit und des allgemeinen Priestertums durchgeführt. (Offenh. Bek., § 27.)

[2] Geistliche Gestalt I, 364 ff., 367.

[3] Vgl. Inwendiges Christenthum, Vorrede, § 30.

[4] Der richtigste Weg, S. 83 f. – In einem 1699 in Quedlinburg geschriebenen »Antwort-Schreiben an einen Prediger ... von allerhand Scrupeln über sein Amt« erkennt Arnold die heutige, wenn auch schlechte äußere Ordnung als Vorzug gegenüber der apostolischen Zeit an, weil die Heutigen die Lehre wenigstens hören müssen und nicht »so barbarisch leichtlich« handeln können, wie es die Philipper, Lystrenser und Juden an Paulus getan haben.

Verderbniß« notwendig[1]. Aber die Kinder des oberen Jerusalem leben in der Freiheit des Geistes und in der Zwanglosigkeit der Nachbildung Christi in der eigenen Seele[2]. So ist es der, aus der neuplatonisch-mystischen Abstufung der Menschen oder der Christen, entstandene Gedanke von der doppelten Wahrheit, auf den wir schließlich geführt sind, wenn wir die verurteilende und doch zulassende Haltung verstehen wollen, die Arnold dem äußeren Kirchenwesen gegenüber einnimmt.

Aber dieser Gedanke gewinnt im Zusammenhang mit der Lebensführung Arnolds eine besondere Nuance. Gerade weil das Christentum ein ganz innerliches Erlebnis ist, kann man sich in die Äußerlichkeiten schicken, ohne durch sie im Herzen gewandelt zu werden[3]. Ja, es ist gut, wenn man die letzte Eigenheit Gott opfert und aus Liebe zum Frieden »um des rohen Hauffens willen« das äußere Kirchentum erträgt. Das ist die tiefste Selbstmortifikation, das ist das Kreuz des Erleuchteten, Mann gewordenen Christen: Die Ergebung in das äußere Kirchenwesen um des Nächsten willen[4].

Vielleicht darf man von hier aus den still konservativen Zug verstehen, den Arnold auch in seinen radikalsten Zeiten gehabt hat. Seine Verehelichung bedeutet ja die Wendung, und schon in der Erklärung 6, 53 warnt er vor dem Mißbrauch der Freiheit, und in der Erläuterung 6, 27 sucht er »die Mittel-Strasse des heiligen Geistes«[5]. In seiner konservativsten Schrift, den Abwegen, tadelt er diejenigen, die die Enthaltung von den Zeremonien zum Gesetz machen und aus Eigenliebe und unordentlichen Affekten den Gottesdienst absichtlich vermeiden. Von ihrer »exzessiven« Hitze und Unlauterkeit hebt sich die Sanftmut

---

[1] Erläuterung 5, 14ff.; der richtigste Weg, S. 83; Wahres Christenthum A. T. 1114. Wegen der vielen Schwachen sind Kirchen, feste Zeiten, besondere Personen usw. im Gottesdienst notwendig. Arnold zitiert Luther, der im großen Katechismus den Sabbath als äußerliches Ding wie alle andern Satzungen des A. T. behandelt und damit die Gereiften von den Beobachtungen solcher äußerlichen Dinge freispricht.

[2] Erklärung 6, 43.

[3] Das wirft Thomas Ittig Arnold vor in der praefatio, § 68, zu den selecta capita hist. eccl. primi a. Chr. nato saeculi (1709); vgl. die Verteidigung des Origenes durch Arnold, K. u. K. H. I, 3, 3, 6, S. 97 und Erste Liebe, Vorbericht, § 4, S. 26.

[4] Auch Christus und die Apostel haben nicht bloß die Greuel der jüdischen Kirche entdeckt, sondern sich auch willig unter den Tempeldienst gebeugt. Erläuterung 6, 24.

[5] Arnolds Schriftstellerei aus dieser Zeit beurteilt Gichtel als »ein vermischtes Chaos« (Theosophia practica [3] (1722) III, 2430; I, 572).

und stille Leidsamkeit der Frommen ab[1]. Aber trotzdem bleibt als Grundzug die Einschätzung der Zeremonien als etwas Sekundäres, das aber insofern gefährlich ist, als es zur Sicherheit, zum opus operatum, kurz zum Abfall zu den Kreaturen verleiten kann.

Alle diese Gedanken münden in der Forderung der Gewissensfreiheit. Weder die äußere noch die innere Gottesverehrung darf irgendwie mit Gewissenszwang verbunden sein[2]. Denn »je kostbarer etwas ist, je freyer und ungebundener ist es auch«[3]. Die Keuschheit muß frei und ungezwungen bewahrt bleiben, wenn anders sie Keuschheit bleiben soll[4]. Christus gab kein Gesetz für die Jungfrauschaft sondern ein »Exempel«. Dasselbe gilt für das asketische und einsame Leben. Erst unter dem Verfall wurde es durch Einführung des Zwanges verdorben. Ein unerträglicher Zwang und Druck ist die Verpflichtung auf Symbole im kirchlichen und akademischen Leben[5]. Die verdorbene Vernunft des abgefallenen Klerus nimmt für diese selbstersonnenen Glaubensartikel Kraft und Recht des heiligen Geistes in Anspruch[6]. Und dabei haben diese während theologischer Zänkereien ad hoc geschmiedeten Glaubensformeln mit Christus und seiner Lehre gar nichts zu tun. »Unter dem Schein der rechten Lehre« wird durch diese Glaubensformeln das Wort Gottes

[1] S. 577 f. — In der »Geistlichen Gestalt« gibt Arnold eine Menge praktischer Anregungen und Vorschläge, oft im Anschluß an die Kirchenpostille Luthers und an die Ordnungen der böhmischen Brüder (Comenius), zumal hinsichtlich des Ritus der Taufe und der Ordination. Starkes Interesse hat er natürlich für die »uralte« Sitte der Konfirmation, in der man die harten Gemüter »rühren« kann. (I, 397; vgl. Erste Liebe 2, 14, 28 und Dallaeus de conf. II, 1, S. 105.) Ferner ist Arnold für freie Gebete — in seiner theol. exp. finden sich übrigens zum Teil sehr schöne —, für eine freie Vermahnung der Abendmahlsgäste vor der Feier, und er rät zum Spiel erbaulicher Lieder, nicht »üppiger Tänze« bei der Austeilung und befindet sich dabei im Einklang mit Stryk und Brunnemann (I, 436 ff.).

[2] Erläuterung 5, 12 ff.; Geistliche Gestalt I, 437; 213.

[3] Das eheliche und unverehelichte Leben 69.

[4] Das eheliche . . . Leben 69. Arnold denkt hier an Gichtel, für den die abrenuntio Evae die Bedingung des Besitzes der Sophia war.

[5] Offenh. Bek., § 20. Es hat Arnold betrübt, »daß auff den Universitäten ausser denen eintzigen Lehren und Regeln Christi Jesu so viele menschliche Satzungen, Einfälle und Statuten von denen vorigen zancksüchtigen Zeiten her übrig, und zu Bestrickung der Gewissen behalten worden sind. Daß auch überdiß die Gewissen ohne Unterscheid an solche eidlich verbunden und zu einem vor Erleuchtete und durch Christum frey gemachten Gemüther unerträglichen Joch gemachet worden. Welche doch, wo sie mit denen Grund-Sätzen der wahrhafftigen Evangelischen Lehre Christi und seiner Apostel zusammen gehalten werden, offte dieser grade entgegen stehen.«

[6] Erste Liebe 8, 16, 1 f.; vgl. 8, 8, 1.

ebenso wie der lebendige Christus zurückgedrängt. Die Konzilien, die »von schändlichen Affekten« und nicht vom heiligen Geist regiert waren, haben die Symbole aufgestellt, um das Glaubensleben der Christen zu uniformieren. Das geschah durch Majoritätsbeschlüsse, und dabei wissen selbst die Heiden, daß man die Meinungen »nicht nach der Anzahl sondern nach der Krafft« schätzen muß. Auch das Apostolikum ist nicht von den Aposteln gemacht[1]. Und Arnold kennt kein höheres Anliegen an die Obrigkeit als dies, daß sie die freie Verkündigung Christi »auf allerley Weisen in allen Orten und zu allen Zeiten« zulasse[2]. »Es ist aber weiter hieraus .. zu erkennen, wie weißlich und löblich Regenten und Obrigkeiten handeln, so da die selige und von Gott selbst zur gemeinen Ruhe und Ordnung versehene Gewissens-Freyheit auch hierinne mainteniren, daß niemand wider sein eigen Hertz und Gewissen zu dem gemeinen Kirchenwesen und andern Satzungen gezwungen, oder deswegen übel angesehen werde. In Betrachtung es höchst-bedencklich und dem eigenen Gewissen deren Oberen beschwerlich fallen würde, eine solche Creatur zu binden, welche Gott selbst, der oberste Gesetzgeber, frey gemachet, oder denen verkehrten Eiffrern in ihren wahnsinnigen eigennützigen Sätzen nachzufolgen. Es sind solche Gemüther, welche den gemeinen Weg nicht mehr mitlauffen können, gemeiniglich diejenigen Stillen im Lande, von denen man sich nichts weniger als Unordnung oder Ungelegenheit zu besorgen hat[3].«

Das Widerspiel des Antichristes zeigt sich nicht bloß im Symbolzwang sondern auch in der Handhabung des Amts der Schlüssel und

---

[1] Erste Liebe 8, 19, 25; vgl. 8, 20, 10.

[2] Geistl. Gestalt II, 213.

[3] Beschluß der K. u. K. H., § 20, II, 983; Offenh. Bek., § 62; Vorbericht zur Erkl., § 19; Anrede an die Leser in der Erläuterung, § 13f. – Cyprian sieht (allgem. Anmerckungen 2, 3f.) in dem Haß Arnolds gegen die Symbole eines der Vorurteile, das seine kirchengeschichtliche Darstellung beeinflußt und ihn zur Verwerfung von Konzilien, symbolischen Büchern und allem, »was den Frey-Geistern Einhalt thut« veranlaßt. Tatsächlich ist es »wider die Vernunfft«, wenn man den Fürsten die Verpflichtung ihrer Untertanen auf symbolische Bücher verübelt. Denn die Fürsten müssen dafür sorgen, daß der Weg zur Seligkeit offen daliegt; und man muß schon glauben, daß auch Quäker und Sozinianer selig werden können, wenn man die Notwendigkeit der Verpflichtung auf symbolische Bücher leugnet. Wer die Unterschrift unter die symbolischen Bücher verweigert – Arnold hat das ja getan – stört die Ordnung des Reiches, das Religionsfreiheit für die drei Kirchen vorsieht, die symbolische Bücher haben, und ist also letztlich ein Aufrührer. – Die unschuldigen Nachrichten (1704, 76ff. = K. u. K. H. III A, 60ff.) meinen, die verächtliche Schilderung Jakob Andreäs durch Arnold diene der Herabsetzung der F. C.

des Bannes. Gewiß ist der Ausschluß der Sünder vom Abendmahl notwendig. Aber einmal darf dabei keine Gewalt gebraucht werden[1]. Sodann stehen die Schlüssel nicht einzelnen Personen sondern der Gemeinde in ihrer Gesamtheit zu[2]. Endlich ist eben deshalb, bei dem heutigen Zustand der Gemeinde, diese nicht fähig, die Schlüssel zu gebrauchen. Daher ist in der Wirklichkeit heute die Anwendung des Bannes nicht möglich[3]. Man soll vielmehr die Sünder durch Ermahnung in der Kraft des Geistes sowie durch ihre Isolierung zu bessern suchen. So haben es auch die Apostel und Christus selbst gehalten[4]. Ohne Gewalt haben die »armen« Apostel, denen Jesus die Anwendung jeden Zwanges verboten hatte, durch Bitten, Flehen und Lehren das Reich Gottes ausgebreitet und gefestigt. In den ersten 200 Jahren war der Bann unbekannt[5]. Noch Tertullian spricht nur von der Ausscheidung aus der geistlichen Gemeinschaft, und der »Unparteiische« sieht, daß die berühmte Petrusstelle sich nicht auf den öffentlichen Bann sondern auf »Privat-Actionen« bezieht, ebenso wie Paulus den Blutschänder nur aus der Gemeinschaft der Bruderliebe auszuschließen wünscht; machte doch der Druck auf die Gemeinden die Anwendung äußerer Gewalt eo ipso unmöglich[6]. Der päpstliche Bann stammt aus dem Juden- und Heidentum und geht von dort ins kanonische Recht über[7]. Cyprian und Cornelius haben sich dann dieses heidnischen Bannes bedient, und Chemnitz, Gerhard und Flacius haben gezeigt, wie er von Konstantin an — immer heidnischer und satanischer werdend — seinen Siegeszug durch die Kirche gehalten hat[8].

Die volle Toleranz, die Arnold fordert, erinnert mehr an Locke als an Pufendorf, auf den er sich häufiger als auf Locke bezieht; doch hat

---

[1] Geistliche Gestalt I, 420.

[2] Ibid. 446f.; Erste Liebe 8, 17, 23; K. u. K. H. I, 2, 4, 3, S. 64; vgl. Großgebauer, Wächterstimme, S. 130ff., cap. 8.

[3] Ibid. 447; vgl. Spener, pia desideria (deutsch) 245. — Arnold ist auch ein Gegner der besonders für geschlechtliche Vergehungen ziemlich allgemein wiederhergestellten Kirchenbuße. Die Begründung ist charakteristisch: Weil das »nicht einmal mit Reichen sondern nur mit den Armen geschieht, wie bekannt ist«.

[4] Geistliche Gestalt I, 423.

[5] Ibid. 434; K. u. K. H. I, 2, 4, 1, S. 64; vgl. Pufendorf, de hab. rel., § 47 und § 6; Seckendorf, Christenstaat 3, 5, S. 313 und Carpzow, cap. 3, def. 107, §§ 3 und 13 verwerfen ebenfalls den Bann.

[6] Geistl. Gestalt I, 426ff.

[7] Ibid. 430 und 440. Die heidnischen »Pfaffen« in Athen haben den »General« Alkibiades gebannt.

[8] Ibid. 433.

er auch Lockes Schrift über die Toleranz gekannt[1]. Aber die Historie hat ihn überhaupt nicht zum unterscheidenden Sehen erzogen, und das Gefahrvolle seiner Gesamtanschauung veranlaßt ihn dazu, Bundesgenossen zu nehmen, wo er sie findet, selbst dann, wenn er den Teil für das Ganze ausgeben muß. Wesentlich ist dabei Arnold das praktische Ziel, daß die Obrigkeit ihn und Männer seines Schlages duldet. Aber daneben steht doch auch die stark betonte Pflicht des Einzelnen, religiöse Fragen im Geist der Liebe und der Verantwortung ohne Verletzung des Nächsten zu behandeln. Wenn der Toleranzgedanke in ganzer Schärfe erst auf der Grundlage der Relativierung des Wahrheitsbegriffs möglich geworden ist, so ist doch auch die Relativierung der geschichtlichen Erscheinungsformen des Christentums und die Verabsolutierung des christlich-religiösen Erlebnisses, wie sie bei Arnold vorliegt, eine Basis, auf der Toleranz notwendig wird. Dem absoluten Erlebnis der Wiedergeburt entspricht die absolute wahre Lehre, die mystische Theologie; aber Erlebnis wie Lehre sind unabhängig von den geschichtlichen wirklichen Formen des Christentums; so kann eine Toleranz entstehen, in deren Hintergründen keine Skepsis liegt, und die doch der geschichtlichen Wirklichkeit gegenüber innerlich frei und weitherzig sein kann.

Ist die Forderung der Toleranz und der Gewissensfreiheit die Spitze der Gedanken Arnolds über die Gestalt der christlichen Gemeinschaft, so bildet das allgemeine Priestertum ihre Grundlage. Auch an diesem Punkt berührt sich Arnold nicht nur mit den kirchlichen Reformern und den Pietisten sondern auch mit den modernen Juristen und andern weiten Kreisen, welche für die Rechte der Laien und ihre Betätigung in der Kirche eintreten. Das Entscheidende ist auch hier die Wiedergeburt. Der Wiedergeborene ist »gleichsam vom Geist Christi ordiniret«[2]. Und wie nur der als wirklicher Lehrer anerkannt werden kann, der wiedergeboren ist, so kann auch umgekehrt jeder vom Geist Erleuchtete — er sei arm oder reich, alt oder jung, Mann oder Weib — an Stelle des Lehrers treten[3]. Denn Gottes Geist fragt nicht nach der Person. Nur um der Ordnung willen sind besondere Lehrer notwendig. So war in der apostolischen Zeit das geistliche Priestertum der Laien noch unbestritten; auch Privatpersonen wie Origenes haben gelehrt, und der Confessor auf dem Konzil von Nicäa »ein einfacher schlichter Mann«,

[1] theol. exp. II, 475ff.

[2] Inwendiges Christenthum 339.

[3] Erklärung 6, 2ff.; 6, 45ff.; 6, 52ff.; Erste Liebe 2, 5, 14ff.

hat den klugen Philosophen überwunden[1]. Aus diesem Spiritualismus ergibt sich ein — man kann wohl sagen — demokratischer Zug, die Betonung dessen, daß in der alten Kirche zu allen wichtigen Entscheidungen die Meinung des Volkes eingeholt wurde. Ebenso folgt hieraus die Ablehnung aller theologischen Titel, in denen Menschen die Rechte des heiligen Geistes usurpieren[2]. Das Wichtigste in diesem geistlichen Priestertum ist wie bei allen Wiedergeborenen das Opfer seiner selbst. Deshalb haben die Geistlichen die Pflicht, sich von allen irdischen und weltlichen Dingen zu enthalten[3], und diese Priesterschaft des Selbstopfers macht »gleichsam einen eintzigen geistlichen Orden« aus, der sich aus allen Sekten und Kirchen rekrutiert und auch mit den vollendeten Gerechten im Himmel eine Einheit bildet. Für die kirchengeschichtliche Gesamtanschauung ist gerade diese Idee insofern von Bedeutung, als sie der Anlaß wird für die genaue Erforschung der Rechte und des Lebens der Laien in den ersten Jahrhunderten, während z. B. der Anglikaner Cave von den Laien kaum spricht.

Man kann zum Schluß dieses Abschnittes, der das Kirchenideal Arnolds in den Einzelheiten verdeutlicht, fragen, inwieweit Arnold mit seiner Berufung auf Luther recht hat. Ich sagte schon, daß es auch hier der Luther aus der Vorrede der deutschen Messe ist, der von Arnold, wie von vielen andern lutherischen Spiritualisten, herangezogen wird. Trotzdem entspricht die individualistische, die Zeitstimmung aufnehmende Grundtendenz des Kirchengedankens nicht dem Grundgefühl Luthers, bei dem der Einzelne aus der Gemeinschaft heraus emporwächst. Hier ist Cyprian, der Vertreter der Orthodoxie, der Erbe Luthers. Wenn man aber die Polemik gegen die Frömmigkeit des opus operatum und des magisch-dinglichen Heiligen und die Betonung der rein geistigen Art der christlichen Religion auf sich wirken läßt, dann ist es unfraglich, daß diese Spiritualisten vom Schlag Arnolds ebenso wie die sektenmäßige Reformbewegung, der Pietismus, das beste Teil Luthers fortererhalten haben, das weltgeschichtliche Erlebnis der Religion als eines rein geistigen Vorgangs, das mit der uralten indogermanischen Verehrung des Heiligen im Stück oder Ding definitiv bricht und eine neue Stufe in der Religionsgeschichte bedeutet. Hier folgt die Orthodoxie dem Luther, der in seiner die Abendmahlstheorie bestimmenden Frömmigkeit die volkstümliche Frömmigkeit nicht zu überwinden vermochte. Und

[1] Erste Liebe 2, 5, 1ff.

[2] Offenh. Bek., § 27.

[3] Inwendiges Christenthum 342f.

die breiten Massen standen auf Seite der Orthodoxie, weil sie die alte im Blut liegende Frömmigkeit des Volkes trotz aller intellektualistischen Einschränkung zu befriedigen imstande war. Aber die einsamen Mystiker und die kleinen Kreise der Pietisten haben die Entwicklung des modernen Geistes, wie er aus Rationalismus, Idealismus und Empirismus emporwächst, an seinen Wurzeln wie an seinen Zweigen entscheidend beeinflußt. Und zwar in der Kraft Luthers. Man darf jedoch zweierlei hierbei nicht vergessen: Einmal steht das Erlebnis Luthers mit seiner die Frömmigkeit umgestaltenden Kraft auch hinter der Frömmigkeit der Spiritualisten und Mystiker im Luthertum. Sodann aber hat auch die Orthodoxie mit ihrer intellektualistischen Betonung der reinen Lehre in ihrer Art für die Forterhaltung der geistigen Religion Luthers gesorgt und des Protestantismus Eigenart im Unterschied von den andern Konfessionen bewahrt.

VII

Wir müssen nun noch Arnolds Auffassung der Welt einer genaueren Untersuchung unterziehen, und wir beginnen dazu mit der Frage nach dem Verhältnis von Staat und Kirche bei Arnold.

Der Ansatz ist gut lutherisch. Staat und Kirche führen ihr eigenes Leben und tragen ihre eigenen immanenten Gesetze in sich. Die Kirche wird durch das Eindringen der »Staats-Maximen« unrein[1]. Die Akkommodation an den Staat verdirbt das Wesen der Kirche. Umgekehrt gilt aber auch, daß die Lebensäußerungen des Staats nach ihren eigenen Gesetzen beurteilt werden müssen. Das Richten weltlicher Fragen durch die Hierarchie ist eine Stütze des Antichristen[2]. Luther hat mit gutem Grund in seinen Tischreden von der Behandlung der Ehesachen durch die Geistlichen abgeraten, und die Alten haben sogar die Vormundschaft abgelehnt[3]. Ebensowenig hat der Klerus ein Recht, einen Unschuldigen »eigenmächtig« zu verketzern, ist doch das Recht der evangelischen Fürsten in den theologischen Streitigkeiten »unumstößlich fest gegründet«[4]. Die Kirche hat ihr »Bürgerrecht« im Himmel, und weder braucht der Staat das Christentum noch auch das Christentum den Staat so notwendig, daß keines ohne das andere existieren könnte[5]. Hier beruft Arnold sich auf Pufendorf, Grotius und Rittershusius. So wird das Arbeitsfeld der Kirche ganz spiritual auf das Innenleben beschränkt. Selbst

[1] K. u. K. H. I, 4, 4, 12, S. 166; I, 1, 1, 6, S. 25; Offenh. Bek., § 59.
[2] K. u. K. H. I, 4, 5, 7, S. 182; I, 4, 4, 26, S. 171.
[3] Geistliche Gestalt II, 294 und 297.
[4] Vorstellung 2, 2.
[5] K. u. K. H. I, 4, 3, 2, S. 160.

die Fürsorge für Kranke und Arme ist nur erlaubt, weil das Wort Gottes bei ihnen eine besonders günstige Stätte findet[1].

Mit aller Lebhaftigkeit erklärt Arnold sich für die Pflicht des demütigen Gehorsams dem Staat gegenüber in allem, was nicht das Gewissen angeht. Das Beispiel der Apostel legt uns die Gehorsamspflicht auch gegenüber einer tyrannischen und heidnischen Obrigkeit auf[2]. Jeder aktive Widerstand gegen die Staatsgewalt wird verworfen, wenn man auch Gott mehr gehorchen muß als den Menschen[3]. Dem Kaiser gebührt alle Treue, die man für eine Kreatur aufbringen kann, und selbst wenn die Lasten sehr groß sind, soll man lieber Unrecht leiden als tun, und dies Verhältnis zu der Obrigkeit als Übung in der seligen Selbstvernichtung auffassen[4]. Das weltliche Regiment ist Gottes Ordnung; denn nach dem Fall war eine Theokratie, in der Gott direkt über die Welt geherrscht hätte, nicht mehr möglich. So ist die Obrigkeit »Gottes Dienerin«, die die verwilderte Welt in den Schranken der Zucht und des Gehorsams halten muß, wenn auch »freilich alles noch unter göttlicher Gedult und Herunterlassung oder Bequemung nach dem elenden Zustand« steht[5]. Vollends hat Gott mit all den Lastern der regierenden Personen nichts zu tun; aber bei dem Verhältnis der Institution zu Gott sollen ihre Träger, die von ihm »dependiren«, fromm sein, die Bibel lesen und Gottes Worte zu ihren »Rathsleuten« machen, und »sich in allem danach

[1] Geistliche Gestalt II, 299. – Dabei warnt Arnold aber vor abergläubischer Trennung von geistlichem und weltlichem Stand und erzählt mit Behagen, daß Wolfgang Musculus vor Antritt seines Lehramtes an einer Festung gearbeitet hat. (Ibid. 296.) Hier wirken andere spiritualistische Interessen herein.

[2] Geistliche Gestalt II, 206; vgl. die Charakteristik Anselms in der K. u. K. H. I, 11, 4, 1, S. 353; Petersens und Arnolds Beschwerdeschrift an den König von Preußen über die Vorwürfe des Corvinus. (Abschrift im codex Gothanus, chart. A 420, fol. 358 v.) Sie versichern, daß sie die ersten Christen besonders deshalb loben, weil sie sich selbst den heidnischen Fürsten nicht widersetzt haben, »sondern sich vielmehr nach dem exempel Christi alß Schlachtopffer von ihnen hinrichten lassen«.

[3] theol. exp. II, 477ff., 483f.

[4] theol. exp. II, 482ff. Im Schlußgebet II, 487 heißt es: »Uns aber drücke eine h. Ehrfurcht gegen deine heylsame Ordnung ein, daß wir des Landes Bestes in allem suchen, uns willig unter schuldigen Gehorsam geben und darinn unserm eigenen Willen und Stoltz gern absterben, auch so wir etwas dabey leiden sollen, unsere Gedult durch Glauben üben, dir die Sache befehlen und also nach dem Sinn der ersten Christen, auch wunderlichen Herrschaften gehorchen in billichen Dingen.« Vgl. auch Arnolds Gedicht auf den König von Preußen bei Dibelius, S. 144.

[5] theol. exp. II, 468ff.; K. u. K. H. II, 16, 16, 16, S. 791.

auffrichtig reguliren«[1]. Eine solche Obrigkeit, die ihren Untertanen ein gutes Beispiel gibt, wird vor allem gerecht und unparteiisch sein, Huren- und »Sauffhäuser« verbannen, Barmherzigkeit gegen die Armen üben und die Gewissensfreiheit hochhalten[2].

Bisher geht kaum etwas über die von Luther festgesetzten Grundlinien heraus, und ich möchte darauf hinweisen, daß diese gemäßigte Haltung sich nicht bloß aus der theologiae experimentalis sondern auch aus der radikaleren Epoche, in der freilich zugleich andere Töne aufklingen, belegen läßt. Wir haben hier wieder den Lutherischen Grundzug Arnolds vor uns. Und wenn sich die territorialistischen Juristen und der König von Preußen Arnolds und ähnlicher Geister angenommen haben, so ist das unmöglich allein durch persönliche Beziehungen und die besondern politischen Verhältnisse zu erklären, sondern vor allem durch die spirituale Indifferenz gegenüber der Welt mit ihrer Ablehnung aller kirchlichen Machtansprüche[3] und ihrer Erweichung und Erweiterung des Gebiets der Adiaphora, die den staatlichen Interessen entgegen kam.

Aber so einheitlich bleibt das Bild nicht. Die Sache kompliziert sich. Der Staat ist doch nicht nur von Gott zugelassen; der Staat ist doch vor allem auch »Belial«. In das Reich Christi, in dem die Liebe leuchtet, gehört er nicht herein. Die Verbindung von Staat und Kirche ist ja der Ausgangspunkt des in die Weite greifenden Verfalls. Und nun ergibt sich, ganz im Stil der radikalen Mystik, eine höchst kritische Beurteilung des Staats. Ich habe schon darauf hingewiesen, daß der seiner Natur nach aristokratische Spiritualismus doch zugleich eine Umwertung der regulären Werte in sich begreift. Denn »das elendeste Bettelkind, das sich ziehen läßt, ist Gott ebenso teuer als ein Printz«[4]. Dazu folgt aus der prinzipiellen Opposition gegen das Amt eine ins Politische hinüberspielende Hinneigung zum Volk, ja ein demokratischer Zug. Jetzt werden die Fürsten zu »grausamen Tyrannen«, die allerdings vor Gott zittern müssen, oder Arnold spricht vom »Hochmuth vieler Potentaten«[5]. Dazu kommt die anscheinend festgewurzelte Überzeugung

[1] theol. exp. II, 472.

[2] theol. exp. II, 473 ff.

[3] Die Tatsache, daß der König von Preußen Arnolds Ungefährlichkeit anerkannt hat, nimmt nach seiner Meinung seinen Gegnern das Recht, weiter die Frage zu diskutieren. Erl. 3, 3; vgl. 2, 4.

[4] Wahres Christenthum A. T. 785.

[5] Wahres Christenthum A. T. 40 und 175. – Von den Kriegszügen Franz von Sickingens am Rhein und Mosel heißt es (K. u. K. H. II, 16, 2, 6, S. 626), daß sie ihm hingingen, »weil dieses kein Bauer sondern ein Edelmann und Grosser gethan hatte«. – Das strenge Auftreten des Ambrosius gegen den Kaiser Theodosius, das von Christian Thomasius getadelt wird, ist Arnold noch zu

von der Verderbtheit vieler Fürstenhöfe. Jetzt ist der von Gott geschaffene und Gott in sich tragende Mensch ein so edles Geschöpf, daß sich die Obrigkeit ihm gegenüber aller Tyrannei enthalten muß[1].

Hieraus ergeben sich Konsequenzen für die Maximen der Erziehung und des Strafrechts. Eine gewisse Erweichung des Patriarchalismus läßt sich beobachten. Auch der Erzieher muß vor allem bekehrt sein, in Christus seine Affekten beherrschen und als Vorbild auf seine Kinder wirken[2]. Wenn es auch für Arnold selbstverständlich ist, daß die Arbeitskraft der Kinder durch die Eltern ausgenützt wird, so weist er doch immer wieder auf die Notwendigkeit der geistigen und geistlichen Beeinflussung hin[3]. Die Züchtigung der Kinder soll nicht fehlen — »unter dem Kreuz lebt sichs gut« — aber sie soll »mäßig« sein, und man soll sie nicht »wie Thiere« prügeln[4]. Daneben freilich vertritt er jene, aus dem Vorbild patriarchalisch-absoluter Überlegenheit und aus dem rationalen Bewußtsein von der Souveränität des Zwecks geborene bedenkliche Erziehungsmethode; nach der man »alles zum gewissen Zweck zeitig anwenden« und oft die Liebe in Weisheit verbergen müsse.

Scharf ist auch bei Arnold die Opposition gegen das Corpus juris[5]. Es enthält nicht bloß »unchristliche« und »tyrannische« Sätze, sondern es verdirbt auch die Frömmigkeit durch den Aberglauben und durch das Scheinwesen der Zeremonien[6]. Das Eheverbot des Klerus mit seinen Folgen, die Geldgier der Geistlichen, die geistlose Unterdrückung der Laien und die Verfolgung von Juden, Heiden und Ketzern, all das ist im Corpus juris begründet; und eine Umgestaltung des Rechts im Sinn Christi gehört zu den Desideraten Arnolds. Diese ist möglich; denn letztlich kommt das Naturrecht mit dem Gesetz Christi überein, ist doch

---

parteiisch, weil er den Kaiser zu bald zugelassen habe. K. u. K. H. I, 4, 7, 4, S. 189. — Ich kann hier an Arnolds Gesinnungsgenossen, seinen Schwiegervater Sprögel, den Hofdiakonus in Quedlinburg, erinnern, der, wie es die Wittenberger Fakultät in ihrem Gutachten ausdrückt, »seine Episcopam excommuniciren« wollte und gegen die Teilnahme der Äbtissin an der Kommunion und ihre Absolution protestiert hatte. Vgl. das Gutachten der theol. Fakultät zu Wittenberg vom 18. II. 1698 im cod. Goth. chart. A. 420, fol. 429 v, 431 r.

[1] Wahres Christenthum A. T., S. 6.

[2] Ibid. 978, 993, 995, 990.

[3] Ibid. 774 (Anhang: Predigt über christl. Haushaltung und Kinderzucht über 1. Sam. 1, 22–24).

[4] Ibid. 784.

[5] Auch hierin berührt er sich mit seinem ehemaligen Gießener Kollegen, dem Generalsuperintendenten Bielefeld. Vgl. W. Köhler, die Anfänge des Pietismus in Gießen (1907), S. 237.

[6] K. u. K. H. I, 6, 1, 15, S. 272.

»die Summa des Gesetzes und der Propheten«, die goldene Regel, von Christus »aus der Natur« gegeben[1].

Arnolds Stellung zum Recht veranschaulicht am besten eine von ihm häufig herangezogene und empfohlene[2] Schrift, die sein Freund Joh. Christian Lange unter dem Pseudonym Justinian Clemens Leucopolitanus veröffentlicht hat[3]. Der Grundgedanke dieses Büchleins ist der, daß die weltliche Obrigkeit erst nach der Sintflut als Konzession an das verderbte Reich der Natur göttliche Ordnung geworden ist (§ 1 ff.). Die eigentlich von Gott gewollte Ordnung ist die Theokratie. Auch die Christenheit hat dieselbe Degeneration von einer ursprünglichen Theokratie in eine von weltlicher Obrigkeit beherrschte Gemeinschaft durchgemacht[4]. Da aber diese Ordnung nun einmal im Reich der Natur und des Zorns durch göttliche »Dispensation« gilt, und da der Christ »ex parte« Glied der bürgerlichen Gesellschaft ist, so darf er auch nach Gottes Willen ein weltliches Amt übernehmen[5]. Auf dieser Grundlage baut sich nun der Vorschlag einer Reform des Strafrechts auf. Die Strafe dient der Besserung; deshalb ist Zwangsarbeit die beste Strafe, und neben den Zuchtmeister gehört der Seelsorger[6]. Die heutigen

[1] Allgem. Anmerckungen, Punkt 4, § 4, S. 12 (K. u. K. H. I); vgl. die unechte Theologia Weigelii (1699), S. 86: »Sagen alle, Christus sey nicht kommen die Policeyen einzureissen oder auffzuheben, ja warlich Er hebets nicht auf, Er bringets warhafftig ins Wesen, daß alle Policey nach seinem Wort, Lehr, Leben geführt soll werden.« Sie »sollen seyn Christiani und nicht Justiniani«. S. den echten Weigelschen Traktat libellus disputatorius (1618), S. 23 und 28.

[2] Noch in der theol. exp. II, 481.

[3] »Gewissenhafte Anmerckungen von dem Amt einer christlichen Obrigkeit, sonderlich der in Beziehung auf göttlich- und weltliche Rechte eingeführte Straffen der Übelthäter betreffend.« (Ohne Jahr und Ort; vorhanden in Göttingen.) — J. Chr. Lange kam 1697 zusammen mit Arnold nach Gießen und wurde auf Empfehlung Speners und Rechenbergs 1698 Professor der Moral daselbst. Er hatte, wie Arnold, enge Beziehungen zum Ehepaar Petersen, wie ein von ihm geschriebener, in der »ausführlichen Beschreibung des pietistischen Unfugs« 1693 abgedruckter Brief zeigt. Auch mit Gichtel war er, wie Arnold, verbunden. Ja, Langes Verehelichung hat nach Gichtels Urteil den ersten Grund zur Abkehr Arnolds von Sophia durch seine eigene Heirat gelegt. Vgl. Gichtel, theosoph. practica [3] (1722), VI, 1426. Gichtel urteilt von ihnen (ibid. VI, 1517; vgl. 1514): »Arnold und Lange verstehen des Geistes tiefen Sinn nicht.«

[4] § 4 ff. — Die ersten Christen beugten sich freiwillig und nicht durch das Naturrecht verpflichtet — das wird scharf gegen die Juristen betont — unter die heidnische Obrigkeit.

[5] § 7 f.; vgl. theol. exp. II, 470.

[6] §§ 10 f. und 41. — Die Vorschriften des A. T. sind jüdische Gesetze, die, wie die Praxis zeigt, heute nicht mehr beibehalten werden können (§ 14). — Vgl. J. V. Andreae, christianopolis (1619), § 19: Nam perdere hominem cujusvis est; corrigere non nisi optimi.

Strafen sind zu streng und stumpfen ab; deshalb wird die »heydnische unmenschliche Tortur« ebenso verworfen wie Handabhauen, Zungenabreißen und Landesvertreibung[1]. Auch von der Todesstrafe will Lange nichts wissen. Denn sie verkürzt die Bußzeit des Unbußfertigen und Christi Blut tut auch für den bußfertigen Mörder genug[2]. Ich glaube nicht fehlzugehen, wenn ich diese zusammengefaßte Darstellung als identisch mit der in verstreuten Bemerkungen hervortretenden Anschauung Arnolds ansehe. Interessant an Langes und Arnolds Gedanken ist die Kombination des — um einen Tröltschen Ausdruck zu gebrauchen — relativen Naturrechts, wie es gerade die Kirche kennt, mit den radikalen Ideen eines absoluten Christianismus.

Wie das positive Recht so ist auch der Krieg gegen das Evangelium Christi, und erst die verdorbene Vernunft hat diese klare Wahrheit verdunkelt[3]. Als Zeugen für diese Verwerfung des Krieges werden außer Luther, von dem viele Zitate angeführt werden, Erasmus in seinem »artig Tractätgen« vom Krieg und Seb. Francks »Kriegsbüchlein des Friedens« zitiert[4]. Das sind Angaben, aus denen die historischen Zusammenhänge der Position Arnolds ohne weiteres hervorgehen. Besonders hat es Arnold empört, daß sich die Theologen dazu hergegeben haben, den Krieg zu empfehlen und sittlich zu rechtfertigen. Die vielen Kriege

---

[1] §§ 10, 30, 37; vgl. theol. exp. II, 481.

[2] § 12f. – Interessant ist auch der mit Erste Liebe 5, 4 übereinkommende historische Unterbau. Die ersten Christen haben auch schwere Verbrechen nur mit Kirchenstrafen geahndet. Erst »unter dem Verfall« kamen Leibesstrafen auf. Allerdings kann nun die Praxis der ersten Christen nicht ohne weiteres auf die Gegenwart übertragen werden, weil der status Christianus nicht ecclesiasticus geblieben ist sondern saecularis wurde. (§ 26ff.)

[3] K. u. K. H. II, 16, 2, 1ff., S. 625. – Cyprian ist der Ansicht, daß sich Arnolds Stellung zum Krieg mit der der Wiedertäufer deckt. (Antwort 1, 10.) Tatsächlich ist nur der Verteidigungskrieg, aber dieser schon im Hinblick auf die Türken, nach C. A., art. 16 und 21, zulässig. (Cyprian bei Grosch, Notwendige Verteidigung 15ff.) Man kann die evangelische Kirche für die Kriege nicht verantwortlich machen, weil sie nie nach ihrem Urteil über die Rechtmäßigkeit eines Krieges gefragt worden ist, und weil die Predigten der Hofprediger wahrhaftig keinen Einfluß auf die politischen Entschlüsse der Fürsten haben konnten (18 und 74). Die »Wehrlosigkeit« der prot. Kirche ist ein Argument Cyprians (857ff.). Ebensowenig darf man die harten Strafen gegen die Bauern auf Luther zurückführen, schon weil die meisten Mitglieder des schwäbischen Bundes katholisch waren (22).

[4] Des Erasmus Schrift hat Cyprian nirgends finden können, Franck kommt als Fanatiker »nicht in Frage« mit seinem Zeugnis gegen den Krieg, und die Stellen aus Luther sind von Arnold verkürzt oder mißverstanden. (Ibid. 15ff.)

der Protestanten beweisen den Verfall des Protestantismus[1]; und Luther selbst ist unter dem Einfluß der Juristen von seiner ursprünglich vorbildlichen Stellung zu Recht und Krieg abgekommen. Die Tatsache, daß die evangelische Kirche den Krieg nicht bloß billigt sondern viele hervorgerufen hat, zeigt, daß sie nicht die Mutter sondern die Hure ist.

Das Vorbild der apostolischen Gemeinde enthält auch das Ideal des Kommunismus. Die Gütergemeinschaft wird »von wahren, geübten Christen« für etwas Gutes gehalten[2]. Allerdings ohne Zwang. Der Kommunismus stellt sich notwendig dort ein, wo die Eigenliebe fehlt. In diesem Sinn haben ihn die ersten Christen und später viele der Einsamen, Frommen geübt[3]. Die Begründung und die Auffassung des Kommunismus ist also eine rein spiritualistische. Der Wiedergeborne entäußert sich allen Eigentums. Was er hat, gehört Gott; und er darf den Besitz nicht behalten, »wenn es zu Ehren des allgemeinen Herrn und dem Mitknecht zur Nothdurfft nöthig ist«. Hier liegt doch wohl ein Unterschied vor zu einem Mann wie Weigel, der den Kommunismus, namentlich im Hinblick auf Fische, Vögel und Tiere, mit dem Naturrecht begründet[4]. Dieser reine Spiritualismus, der auf das Recht gar nicht reflektiert, ist dann die Brücke geworden zu der namentlich in den »Abwegen« vertretenen Abschwächung[5]. Hier wird es geradezu als ein »Exzeß« und als eine unerlaubte Erleichterung bezeichnet, wenn man den Besitz auf einmal wegwirft. Der Reichtum an sich ist ein Adiaphoron; gewiß wird ihn kein wiedergeborner Christ erstreben; aber darauf kommt es an, daß man ihn hat, als hätte man ihn nicht, daß man sein Herz frei macht und trotz des Reichtums als ein der Welt Abgestorbener mit Gott lebt.

Einheitlich ist das Ganze nicht. In dem von Luther überkommenen Grundriß wird die typische mystisch-spiritualistische Kritik am Staat eingezeichnet. Der Punkt, an dem der Unterschied zu Luther einsetzt, ist der, daß die positive Eigenart des Staates in seinem Machtcharakter und in seiner Kulturbedeutung nicht näher bestimmt wird. Aber auf der andern Seite ist

---

[1] Erklärung 1, 17. – Nach Pordage (Sophia 130) werden die Kriege, die aus der Vermischung von Fleisch und Geist bei den Nationen entstanden sind, aufhören. (Jes. 2.)

[2] K. u. K. H. II, 16, 21, 21; vgl. I, 4, 2, 12, S. 140 und I, 7, 5, 1, S. 290. Arnold referiert auch die Gedanken Campanellas über die menschliche »Gleichheit und Gemeinschafft« mit offenkundiger Sympathie und meint, daß sie den »heydnischen Weltklugen« nicht gefallen können. K. u. K. H. III, 54ff., S. 404.

[3] Erste Liebe 3, 8, 1ff.

[4] Vom Ort der Welt, cap. 2, S. 83.

[5] Abwege, S. 445ff.

die Verwandtschaft mit Luther ebensowenig zu verkennen wie der Unterschied vom Spiritualismus. Immer wieder schlagen die konservativen Momente durch, und dem nur durch »Zulassung« Gottes um der Ordnung willen autoritativen Staat muß man sich auf alle Fälle beugen. Das praktische Ergebnis der radikalen Kritik ist = 0; und es ist das, weil für diesen individualistischen Spiritualismus alle äußere Wirklichkeit indifferent ist, und er sich deshalb auch dem indifferenten Äußern unterwerfen kann, ohne sich selbst aufzugeben.

»Wem Zeit ist wie die Ewigkeit
Und Ewigkeit wie diese Zeit,
Der ist befreyt
Von allem Streit[1].«

Parallel dieser Staatsanschauung geht die Auffassung von der Natur und dem Leben überhaupt. Arnold hat das Schema der orthodoxen Dogmatik von dem Naturlicht als dem Anknüpfungspunkt für die Wirksamkeit des Geistes übernommen[2]. Unzählige Mal findet man bei ihm den Satz, daß man etwas schon »nach der Natur« erkennt oder tut, und seine Charakteristik Muhammeds oder Julians läuft ja darauf hinaus, daß sie Menschen »nach der Natur« waren. Ebenso können die alten Philosophen in ihrem Ernst und in ihrer Enthaltung von aller Eitelkeit den christlichen Lehrern als Vorbild vorgehalten werden[3]. Die bürgerliche Ehrbarkeit hindert die groben fleischlichen Sünden, und »durch blosse Erkäntniß der Natur« haben die Heiden ihre Lüste in Schranken gehalten[4].

Aber daneben tritt die andere Auffassung von der Natur: Sie ist etwas Niedriges, Fleischliches, dem Geist schlechthin Entgegengesetztes,

[1] Geistliche Gestalt I, 250; es sind die Verse, die J. Böhme nach Frankenbergs Zeugnis in die Stammbücher seiner Freunde zu schreiben pflegte.

[2] Der anonyme Anhänger Arnolds, der die aufrichtigen Anmerckungen verfaßt hat, faßt ganz korrekt das Naturgesetz als die Richtschnur für Tun und Denken des Menschen auf, zu dessen Erfüllung aber die an sich durch den Fall unzulänglichen Kräfte erst durch die Gnade gestärkt werden müssen. Volckmeyer, auch ein Anhänger Arnolds, läßt den Funken natürlicher Barmherzigkeit ein leuchtendes Feuer in Gott sein. Hier setzt dann Dippel ein mit seinem moralistisch-rationalen Spiritualismus und seiner Beschränkung des religiösen Vorganges auf das Gewissen.

[3] Offenh. Bek., § 69. Wenn nur die christl. Gelehrten – ruft Arnold aus – so viel Weisheit hätten »als man bey denen alten Philosophis mit Verwunderung antrifft, wie sie in ihrem Wissen und Thun nach dem höchsten Gut aus dem Liechte Gottes so ernstlich und mit Enthaltung von der Eitelkeit getrachtet haben«. Vgl. Wahres Christenthum A. T., 627: Der Nächste ist »der Bruder nach der Natur«.

[4] Christenthum A. T. 953; Zeichen dieser Zeit 12.

von ihm zu Überwindendes. Das Wirken Gottes und des Geistes geschieht gegen die Natur und gegen die natürliche Vernunft, und der Geist ist nicht nur von ihr verschieden sondern steht zu ihr in kontradiktorischem Gegensatz. »Die Welt ist des Teufels Tummelplatz[1].« Kaum kann man diesen Widerspruch durch den Gedanken ausgleichen, daß es sich hier um die durch den Antichrist doppelt verdorbene Natur handelt, während dort von dem trotz des Falls übrig gebliebenen Recht des Naturlichts gesprochen wurde.

Dementsprechend ist auch in der Stellung Arnolds zur Philosophie und zur Wissenschaft überhaupt ein Widerspruch enthalten. Auf der einen Seite bekämpft er die Philosophie, weil sie die Entfaltung der göttlichen Weisheit hemmt[2]. Weisheit und Vernunft sind Gegensätze; nur äußerlich gleichen sie sich, indem die Vernunft dem Geist der Weisheit »nachäfft«[3]. Das Wissen »bringet die Seele aus der Einfältigkeit in die Vielheit und Zerstreuung, ziehet also von Gott und seiner lautern Liebe ab ... jaget das Gemüth in allerhand Affecten und Verwirrungen«. Es war »das Lüstern und Verlangen nach der vermeynten Klugheit, das das Weib zum Essen des Apfels veranlaßt hat«. Alle wahre Erkenntnis ist dagegen Erkenntnis im heiligen Geist; wenn wir in der Wiedergeburt Gott gleich geworden sind, dann können wir das erkennen, was sonst bei der Andersartigkeit unserer Natur uns verborgen bleibt; denn dann erkennen nicht mehr wir, sondern Gott erkennt in uns. Und die göttliche Weisheit schließt alle Erkenntnisse auf, die der Vernunft verschlossen bleiben: Alle Wissenschaften, auch die Naturwissenschaft, gewinnen ein neues Licht. Das ist die göttliche Weisheit der Wiedergebornen, die »mit ihrem allgemeinen Liechte auch in der Nacht die Wunder Gottes eröffnen, und besage der H. Schrifft aller Künste Meisterin seyn könte«[4]. Von hier aus enthüllt sich der innere Zusammenhang, der zwischen Mystik und naturwissenschaftlichen Bestrebungen, bei Servet, Dippel, Campanella und Paracelsus, besteht. Auch hier findet der Anfang im Ende sich wieder. Denn der Himmelsschlüssel der Mystik schließt alle Türen auf. Deshalb legt auch Arnold — bei Francke ist das all-

---

[1] Wahres Christenthum A. T. 172, 222, 103.

[2] Es ist, auch für seine Persönlichkeit, sehr charakteristisch, daß er Offenh. Bek. § 57 gesteht, daß ihn die weltliche Erudition am meisten an der Vereinigung mit Christo gehindert hat.

[3] Offenh. Bek., § 24; Wahres Christenthum A. T., S. 2, 25 und 30.

[4] Offenhertziges Bekäntniß, § 24; Vorrede zu Peter Allix, § 29. Es ist die von Poiret systematisierte Erkenntnistheorie der Mystik, die über Thomas auf Aristoteles zurückreicht, die uns auch bei Arnold entgegentritt.

gemein offenbar geworden — so starken Wert auf die Realien, auf Mathematik und Physik[1]. Dazu kommt allerdings noch ein anderes Motiv, das bei Dippel besonders deutlich hervortritt: Die Naturwissenschaften beruhen ebenso wie die Theologie auf der Erfahrung[2]. Seit Paracelsus wird der Kampf gegen die unlebendige Scholastik auf dem theologischen und naturwissenschaftlichen Gebiet in diesen Kreisen gleichzeitig geführt. Theologie und Naturwissenschaft sollen von der Wirklichkeit ausgehen, sollen erfahren und nicht erdacht werden.

So kommt etwas Antihumanistisches in das Bild des humanistisch gebildeten Arnold. Er bekämpft nicht bloß den »Vernunft-Papst« Aristoteles sondern auch den scholastisch-humanistischen Schulbetrieb Melanchthons mit seinem Hochmut der Vernunft, und er klagt darüber, daß auf den Schulen zu viel heidnische Autoren gelesen werden, während die auf die Praxis abzielende Unterweisung in der Bibel und in der Wahrheit des Christentums zu kurz kommt[3].

Und doch gilt die Verachtung der Wissenschaften, die Unbildung und Unkenntnis in den klassischen Sprachen, mit einem Wort die Barbarei, als typisches Merkmal des Verfalls, das namentlich dem Mittelalter die besondere Färbung gibt. Und doch steht es fest, daß auch in der heidnischen Philosophie manches enthalten ist, was die Philosophen von Gott empfangen haben[4]. Und doch ist Erasmus ein »Werkzeug« der Reformation und die Belebung der klassischen Studien durch den Humanismus eine Vorbedingung für ihren Erfolg. Und doch werden Luthers Verdienste um Sprache und Schule fast zu stark hervorgehoben, während gleichzeitig die von Melanchthon belebten humanistischen Studien im Protestantismus als Kennzeichen des wieder beginnenden Verfalls gewertet werden.

Die aus der Empfindung der Gegensätzlichkeit von Geist und Fleisch hervorwachsende asketische Grundstimmung wirkt auch in die Fassung des Lebensideals bei Arnold hinein. Auch dem herben und pessimistischen Zug des Charakters entspricht die asketische Tendenz.

---

[1] Wohleingerichteter Schulbau, S. 44; Erste Liebe 6, 5, 26.

[2] Vgl. Paracelsus, Vorwort zu »Das dritte Buch von den Tartarischen Kranckheiten« (Köln, 1564), S. 136. Von der experientia und dem Naturlicht aus führt Paracelsus den Kampf gegen die Medizin seiner Zeit. Dieselbe starke Betonung der Erfahrung in der Theologie finden wir bei Jakob Böhme und in seinem Kreis. Vgl. z. B. Gichtel, theos. pract. [3], 1722, I, 154; Pordage, Ein philosophisch Sendschreiben vom Stein der Weißheit (1698), Anhang, S. 285.

[3] Wohleingerichteter Schulbau, S. 14f.; K. u. K. H. I, 5, 3, 1 u. 4, S. 242.

[4] Erste Liebe 6, 5, 27; sowie dies ganze 5. Kapitel. — Grosch hat diesen Selbstwiderspruch Arnolds erkannt. (S. 84 und 89.)

Nicht bloß der Tanz gilt als Sünde, wie bei allen Pietisten, ebenso wird auch die Erfindung der Buchdruckerkunst nicht als kulturelle Großtat sondern als Mittel zur Verbreitung der Sünde beurteilt. Dabei ist aber Arnold jeder methodistische Zug in seiner Askese fremd. Er zeigt sich hierin als echter Spiritualist, für den die Freiheit des Geistes alles ist[1]. Aber auch hier ist sein Spiritualismus durch die Schule Luthers hindurchgegangen. Mit dem gesetzlichen Geist des Puritanismus besteht keine Berührung. Die Askese ist notwendig, soweit sie mit der Welt- und Selbstentsagung zusammenfällt, und soweit sie in voller Freiheit des Geistes geschieht. Methodische asketische Übungen sind schon »Exzeß« und ein Rückfall in die Gesetzlichkeit des Katholizismus[2]. Überhaupt ist der in diesem Zusammenhang bekämpfte Gegner nicht bloß die in bewußter Weltfreudigkeit auf die Rechtfertigung aus Glauben allein pochende lutherische Orthodoxie sondern auch die den Geist einschränkende Gesetzlichkeit des Katholizismus und die dem Menschen anhaftende Eitelkeit, die auch mit asketischen Großtaten zu prunken liebt[3].

Die Arbeit ist von Gott nach dem Fall verordnet und an sich selbst notwendig[4]. Weil dem Mönchtum die Arbeit fehlte, ist es auf Abwege geraten[5]; und in der apostolischen Zeit hat niemanden unzeitgemäßes Wohltun faul gemacht[6]. Die Arbeit dient der Ordnung und Bezwingung der Natur[7]. Indessen ist die Auffassung der Arbeit durch Arnold nicht so positiv, wie es nach dem Bisherigen erscheinen könnte. Er diskutiert das Problem, wie harte, körperliche Arbeit und Frömmigkeit beieinander sein können; und es ist ihm klar, daß sklavische Arbeit den Verkehr mit Gott hindert, ja, daß sie ein Kennzeichen des noch unmündigen Glaubens ist[8]. Denn der natürliche Mensch tut lieber die schwerste Arbeit, als daß er sich den Wehen der Geburt Gottes im Menschen hingibt[9]. Das Beste ist daher »die Mittelstrasse«, Arbeit nach Notdurft, die aber genug Zeit zur Beschäftigung mit geistlichen

---

[1] Vgl. Tröltsch, Soziallehren, 876.

[2] Abwege 479; über das Einsame Leben, ibid. 494ff., 513. Auch der Wein gilt an sich als Gottesgabe, die erst durch den Mißbrauch der Menschen sündhaft geworden ist. Erste Liebe 4, 3, 12.

[3] Abwege 513.

[4] Abwege 517.

[5] Das eheliche . . . Leben 321.

[6] Erste Liebe 3, 9, 19.

[7] Wahres Christenthum A. T. 1050.

[8] Wahres Christenthum A. T. 1047f.; Abwege 528.

[9] Abwege 528.

Dingen läßt. Für den Frommen tritt freilich auch die Arbeit unter den Gesichtspunkt der Askese; der Gottsucher zähmt »den ungebrochenen Menschen« in sich durch körperliche Arbeit[1]. So haftet der Arbeit etwas Unpersönliches an, wie bei Calvin. Sie ist Dienst an der rationalen Gestaltung der Welt; aber sie ist keine Lebensform, in der die menschliche Persönlichkeit sich ausspricht; sie ist ein Adiaphoron, ein notwendiges Übel, das durch den Brauch oder Mißbrauch gut oder böse wird[2]. Sie ist nicht Selbstzweck sondern Mittel zum Zweck, und die beste Arbeit wird der leisten, der »das Reich Gottes glaubend errungen hat«[3].

Wenn Arnold bei dem Wort »Arbeit« wesentlich an körperliche oder erwerbstätige Arbeit denkt, so faßt er die geistige Arbeit unter dem Begriff des Berufs. Er hat durch sein Leben selbst Stellung zum Beruf genommen; denn er hat das akademische Amt sofort verlassen, als er in seiner Ausübung eine Gefährdung seines Seelenheils erblicken zu müssen glaubte. Der Schritt hat damals deshalb so großes Aufsehen erregt, weil damit die Verwerfung des Berufs überhaupt ausgesprochen zu sein schien. Und in dem zu seiner Rechtfertigung geschriebenen offenherzigen Bekenntnis schaut auf Schritt und Tritt die Überzeugung hervor, daß es unmöglich ist, zwei Herren zu dienen, daß es notwendig ist, die »Todes-Übung der Heiligen« nicht bloß zu beschreiben sondern zu tun, und daß der Weg dazu nicht der ordentliche Beruf sondern die einsame Selbstentsagung ist[4]. Denn der Beruf hemmt das Wirken des Geistes; der Beruf verhindert die Berufung; er ist eine Folgeerscheinung der unter Konstantin dem Großen einsetzenden Verweltlichung des Christentums[5]; und er mag wirklich den einen oder andern in seinem Leben binden, aber der Weg der Kinder Gottes ist der Weg der Asketen, die aus der Welt flohen und Gott für sich zu finden trachteten. Später hat Arnold diese Auffassung mit Tat und Wort ermäßigt, wie das namentlich in den der Mittelstraße zu Ehren geschriebenen »Abwegen« hervortritt. Auch in diesem Fall ist der Gedanke der asketischen Selbstentsagung der Anknüpfungspunkt gewesen,

[1] Wahres Christenthum A. T. 1050ff.

[2] Abwege 530ff.

[3] Wahres Christenthum A. T. 1051.

[4] Offenh. Bek., §§ 17, 28, 35, 40, 43, 60.

[5] Offenh. Bek., § 49: »andre werden den ordentlichen Beruff vorschützen, welcher ja auch freylich diesen oder jenen wohl binden und halten mag, nachdem die Christen unter Constantino Magno einmal . . . die Fußstapffen . . . aller Welt-Völcker und Heyden, und also auch in die von Heyden oder Papisten ersonnene Academische Aemter getreten sind.«

von dem aus sich die Wandlung vollzogen hat. Jetzt ist der Beruf, im Sinne des jüngeren Luther, eine Schickung Gottes, durch die er den Eigenwillen des Menschen brechen will[1]; und es wird als durchaus möglich hingestellt, auch als Christ einen Beruf ohne Verletzung des göttlichen Geistes zu führen[2]. Der Beruf ist an sich ein Adiaphoron; er wird heilig, wenn sein Träger ihn im Geist der Liebe und der Wahrheit erfüllt[3]. Trotzdem ist es kein Unrecht, wenn jemand sein Amt um des Gewissens willen aufgibt; denn dies ist lediglich Sache des menschlichen Gewissens[4].

Dieselbe Entwicklung hat sich in Arnolds Beurteilung der Ehe vollzogen. Ursprünglich hat er die Ehe ja wie Gichtel radikal abgelehnt. Nur der jungfräuliche Mensch, der die durch den Fall verloren gegangene geschlechtliche Einheit annähernd in sich repräsentiert, kann Sophia bekommen und mit ihr das Brautbett der geistlichen Ehe besteigen. »Der thierische Mensch erreichet dieses Kleinod nicht[5].« Auch diesen Standpunkt hat Arnold durch die Tat aufgegeben. Jetzt polemisiert er gegen Enthusiasten — besonders die Schrift »Das eheliche und unverehelichte Leben der ersten Christen« kommt in Betracht — vom Schlag des rigoristischen Gichtel wie der libertinischen Eva v. Butlar[6], und seine Auffassung der Ehe nähert sich trotz allem derjenigen Luthers. Ihm kommt es jetzt auf »die gesegnete Mittelstrasse« und die »nüchterne Temperantz der göttlichen Weißheit« an. Die Ehe ist, wie gelegentlich bei Luther, eine »Artzney«, als das von Gott gebildete Mittel gegen Hurerei und für Kindererzeugung[7]. Die Basis, auf der sich die eigene Anschauung Arnolds erhebt, ist schmal und wird abgegrenzt sowohl gegen den »greuliche(n) Gewissens-Zwang des Eheverbots« wie gegen die ebenso gesetzliche »selbstgesuchte Heiligkeit« eines Gichtel[8] wie auch gegen die selbstverständliche Legiti-

---

[1] Abwege 551.

[2] theol. exp. II, 470.

[3] Wahres Christenthum A. T. 416; Abwege 553ff.

[4] Abwege 563.

[5] Das Geheimniß der göttlichen Sophia (1700), 12, 16ff.; 17, 28.

[6] Das eheliche . . . Leben, § 7. In der theol. exp. II, 118 wird die Ehe, als das Vorbild der unio mystica, als heilig hingestellt, was niemand leugnen wird, »es sey denn jemand so gesinnet, wie jene zur Apostel Zeiten, die aus einem scheinheiligen Eigensinn in den Exceß fielen, daß sie verboten ehelich zu werden«.

[7] Das eheliche . . . Leben 143, 156, 127.

[8] Interessant ist in dieser an Anklängen an Böhme noch immer reichen Schrift – vgl. die androgynen Spekulationen, S. 151ff. – die mythologische Überbauung der Gedanken. Mit Beziehung auf Paulus begründet Arnold die Feind-

mation der Ehe als etwas Heiliges und Notwendiges. Wenn auch die Ehe nicht als Hindernis des Lebens mit Gott angesehen wird, so bleibt doch die asketische Grundstimmung erhalten. Das geschlechtliche Leben bleibt ein sittliches Problem. Freiwillige Enthaltung, bei gegenseitigem Einverständnis der Ehegatten, befördert das Genießen des großen Geheimnisses in Christo[1]. Und Arnold staunt die merkwürdigen Heldentaten einiger Asketen, die mit ihren Frauen lebten, ohne sie zu berühren, in ehrlicher Bewunderung an[2]. Der Geschlechtsverkehr wird nur geduldet als »die züchtige Zusammenfügung zum Kindererzeugen«, »keusch und mäßig«, und die Zeugung bleibt wegen der durch die Erbsünde erregten sündlichen Lust unrein, und auch bekehrte Eheleute sollen sich unaufhörlich vor Gott demütigen und sich davor hüten, die Natur als Gnade anzusehen[3].

VIII

Die Frömmigkeit, die bei Arnold das Geschehen zur Geschichte macht, ist nicht im Kultus oder in den Zeremonien faßbar sondern in der Lehre[4]. Die Frömmigkeit deckt sich fast ganz mit der mystischen Theologie, die das positive Organisationsprinzip auch der Dogmengeschichte ist. Ihr Begriff ist jetzt zu analysieren. Dabei ist zu beachten, daß Theologie von Arnold ganz naiv nicht als theologische Erkenntnis sondern als religiöses Erkennen verstanden wird.

Das Gegenstück zur mystischen Theologie ist die scholastische Theologie, die, mit aristotelischen Gedanken entscheidend vermengt, die Wirklichkeit nicht berührt sondern an dem selbstgezimmerten Gerüst logischer Fragen spielend sich bewegt. Auch das pharisäische Judentum hat, im Hinblick auf die Schriftauslegung, die scholastische Theologie beeinflußt[5]. Der Sitz der scholastischen Theologie in der menschlichen Seele befindet sich im Verstand, und sie arbeitet nur mit dem Verstand[6]. Darum ist sie in jeder Beziehung außerstande, das Herz umzuwandeln, und es ist kein Zufall, daß die Vertreter der angeblich reinen Lehre

---

schaft gegen die Ehe mit »gewisse(n) Mittelgeister(n)«, die keine ordentliche Ehe wollen, sondern sich an Brunst und Hurerei freuen, weil sie an Unreinheit ihre eigene Lust haben und auch mit Weibern Schande treiben, »wie die Erfahrung leider zeiget«. (125.)

[1] theol. exp. II, 122.

[2] Das eheliche ... Leben, S. 252.

[3] Ibid. 204; theol. exp. II, 118f.

[4] K. u. K. H. II, 16, 9, 1, S. 700.

[5] Abwege 171.

[6] Historie und Beschreibung der mystischen Theologie oder geheimen Gottesgelehrtheit (2. Aufl. 1738), S. 28, 142.

die Legitimation derselben im reinen Leben nicht ausweisen können. Diese scholastische Theologie wird von Arnold wie eine über allen Konfessionen stehende, religionsgeschichtlich allgemeine Größe behandelt, die zu allen Zeiten und bei allen Sekten vorhanden ist. Sie ist der eine Typus theologischen Denkens, dessen Eigenart in seinem ausschließlichen Intellektualismus besteht; und die verschiedensten theologischen Systeme werden zusammengefaßt unter dem Begriff der scholastischen Theologie, wenn unter den sie bewegenden Seelenkräften der Verstand prävaliert.

Der andere theologische Denktypus, der scholastischen Theologie absolut entgegengesetzt, ist die mystische Theologie. Sie ist die ursprüngliche wahre Theologie, die überall aus der Schrift hervorleuchtet, die aber auch vor der Schrift durch unmittelbare göttliche Erleuchtung den Patriarchen und Adam selbst bekannt war[1]. Diese übernatürliche mystische Theologie, die Weisheit ist[2], sieht aus wie der Prototyp der Naturreligion der Aufklärung. Das Eigentümliche der mystischen Theologie ist, daß sie zugleich Religion ist. Denn sie beruht auf der Erfahrung der Wirklichkeit. Theologia mystica und experimentalis fallen zusammen[3]. Sie gründet sich auf den Verkehr mit Gott, in dem man Gott erlebt, schmeckt, erfährt und hat. Sie ist die von Gott selbst unmittelbar gelehrte himmlische Weisheit, die eine »empfindliche Bekanntschaft mit Gott« voraussetzt, »indem die höchste Krafft des Willens durch die Liebe« mit Gott verbunden ist[4]. Überall dort ist mystische Theologie, wo die Wiedergeburt und das Leben mit Gott von einem beschrieben wird, der das Erlebnis selbst erfahren hat[5]. Alle wahre Theologie ist deshalb »Erleuchtung, Lehre und Einfluß von Gott selbst«, und ist theologia regenitorum[6]. Darum macht aber Gott und nicht die Ordination

[1] Ibid. 39ff., 199ff.

[2] Ibid. 138.

[3] Ibid. 60.

[4] Ibid. 32ff., 60, 141; die wahre Theologie besteht nicht in Traditionen und Auflagen sondern ist der »wahre gerade Weg zu dem verlorenen Vaterland«. (19.)

[5] Arnolds dogmatische Schriften sind stets eine Beschreibung des Erlebnisses der Wiedergeburt, zumeist »nach dem Sinn der Alten«. Dogmatische Spekulation gibt er nicht; die Erfahrung ist alles, und sie wird gestützt durch die Geschichte und die Bibel. So beweist Arnold (theol. exp. II, 442) die Erfahrungstatsache, daß die Engel für die Buße des Menschen sorgen 1) biblisch aus Luk. 15, 10; 2) rational, weil Gott sich über die Bekehrung des Sünders freut und die Engel eins sind mit Gottes Willen, sich also auch freuen; 3) aus Joh. Arnds wahrem Christenthum II, 29, wo auf die dem Weisen bekannten Fürstentümer im Jenseits hingewiesen wird. Sonst erscheinen hier die Väter.

[6] Ibid. 7.

Theologen, und jeder Erleuchtete ist ein Theologe, wodurch die besondern Pflichten der Diener am Wort aber nicht aufgehoben werden sollen[1].

Die mystische Theologie hat ihren Sitz im Willen[2]; darum ist wahre Theologie stets mit reinem Leben verbunden. Sie ist als »fruchtbare, thätige und heilsame Theologie« Praxis; die Einsamkeit ist keine notwendige Bedingung für ihren Besitz; aber man muß von Affekten frei und der Vernunft abgestorben sein. Ist Hochmut das Kennzeichen der scholastischen Theologie, so Demut dasjenige des mystischen Theologen.

Die Unterschiede in den einzelnen mystischen Systemen sind unwesentlich; nicht auf die Lehre sondern auf das Erlebnis der Wiedergeburt allein kommt es an[3]; und man kann dasselbe Erlebnis in mancherlei Weisen beschreiben. So ist Arnold zu seiner das Gedankliche und Individuelle übersehenden historischen Auffassung der Mystik gekommen[4], einer Auffassung, an der wir noch heute kranken; so kann er Richelieu und Ignatius von Loyola als Mystiker neben Tauler, Arnd und Dionys Areopagita stellen. Die mystische Theologie ist eben die ipsa religio, die Verschmelzung von Religion und Theologie in der Kraft der Erfahrung, die zeitlose und geschichtslose Theologie des Willens, die der des Verstandes ohne die Möglichkeit einer Verbindung entgegengesetzt ist. Sie steht als das Prinzip des Lichts einheitlich dem Prinzip der Finsternis, der scholastischen Theologie, gegenüber; aber letztlich sind es die psychologischen Funktionen Wille und Verstand, auf welche die Scheidung der theologischen Systeme zurückgeführt wird.

Die mystische Theologie, deren höchster Zweck »die allerseligste Genieß- und Gemeinschafft Gottes« ist, ist Weisheit, nicht Wissenschaft. Sie ist als solche nie ohne Liebe, »lauter Praxis und steter Genuß«[5]. Sie denkt »ohne Gedanken«, »in einfältigem Denken«, im Zustand der »Entblößung«; denn das natürliche Licht geht unter in dem im Seelengrund scheinenden göttlichen Licht[6], und das ist so hell, daß man es

---

[1] Ibid. 5.

[2] Ibid. 28, 142.

[3] Cyprian hat das gesehen; er sagt (Urteil von A. Religion, § 1), daß alle Religion Bekanntes, also Erkenntnis voraussetzt. Unbekanntes kann man nicht verehren. Deshalb haben die Apostel zuerst die göttliche Lehre vorgetragen, dann erst das göttliche Leben. Die Verlegung der Religion aus dem Verstand in den Willen bedeutet eine Verringerung des Gewichtes der reinen Lehre (§ 2).

[4] Myst. Theol. [2] 173ff.: »wie die Linien aus dem Umkreis eines Circuls in dem Centro alle zusammenfliessen, und einen einigen Punkt ausmachen«, so laufen die mystischen Theologen in Gott zusammen.

[5] Myst. Theol. [2] 141f.

[6] A. a. O. 147ff.

auch das Dunkel nennen kann. Die Seele verliert die Unterscheidungsgabe in der Betrachtung der Dinge, sie empfindet und genießt[1]. Von hier aus kommt Arnold zur Lösung des ihn drückenden Problems, wie sich die merkwürdigen und ungebräuchlichen termini in der Mystik erklären lassen.

Dabei ist ihm die wissenschaftliche Seite des Problems durchaus zum Bewußtsein gekommen. Er empfindet den Unterschied zwischen den biblischen und apostolischen theologischen Formulierungen und denjenigen der mystischen Theologie oder der Orthodoxie[2]. Namentlich die trinitarischen Formulierungen sind ein Produkt der späteren Zeit[3].

---

[1] Dabei rät Arnold, wie die spanische Mystik, namentlich in den Abwegen (238ff.; 202ff.), von allen phantastisch-sinnlichen Schauungen ab. Die süßen und starken Bewegungen hinterlassen das Gefühl der Dürre in der Seele, und sie erfordern eine besondere Begnadung, sodaß man in der Regel gut tun wird, bei der Lebensart des gewöhnlichen Christen zu bleiben.

[2] K. u. K. H. I, 1, 5, 1, S. 46.

[3] K. u. K. H. I, 1, 5, 8 und I, 2, 5, 12. – Seine Gegner haben Arnold deshalb flugs zum Leugner der Trinität, zum Arianer und Macedonianer gemacht, wie sie auch aus seiner Darstellung Spinozas oder Vaninis eine Verteidigung herausgelesen haben. (Corvinus, Gründliche Untersuchung; Cyprian, Antwort auf eines Anon. Erinnerungen 8, 2; die von Elias Veiel bevorwortete anonyme »auffrichtige Vorstellung vieler von G. Arnold verübter fürsätzlicher Verfehlungen«, 4, 1 und 6.) – Arnolds Stellungnahme dazu zeigt ein interessanter Brief an Pfanner vom 20. X. 1702 aus Allstädt im Codex Gothanus chart. A 420, fol. 413 r/v. »Betreffend die Sache mit dem Dionysio und die gesuchte Contradiction in der K. Hist. wegen des Wortes trinitas habe ich zuförderst allen Verdacht, als ob ich ein Feind dieser ewigen Gelahrtheit sey, in denen unter der Preße stehenden Illustrationibus der K. Hist. durch auffrichtige Bekäntnis meines Glaubens dißfalls abgelehnet und nach diesem alle meine Worte zu richten gebeten. Hoc ita praesupposito, wodurch viele ihres Eiffers Lärmen entlediget und also vergnüget worden, so dienet ferner auff dies communicierte problema folgendes: Über denen terminis de Trinitate, ὁμοούσιος u. dgl. war nicht so wol die Frage, ob sie neu wären (weil sich die orthodoxi auff viel alte Lehrer berieffen wie bey Bullo und anderen zu sehen), als ob sie in der Schrifft ausdrücklich stünden, und weil dieses letztere nicht bewiesen werden konte (welches doch der Sache selbst deßwegen nicht praejudizieren kan), so nennten die Arianer eben solche Wörter neu. Auff Dionysium aber konte sich damals wol keine Parthey eben sicher beruffen, weil dessen Sachen bekanter maßen erst umb oder vielmehr nach selbigen Zeiten, da diese Disputen angiengen, bekant worden und hervorgezogen sind. Dannenhero kan es meines erachtens gar wol beysammen stehen: Dionysius mag allem Ansehen nach der Areopagit seyn, und hat dieses Geheimnis exprimiret, und doch habens die Arianer als neu, i. e. in der Schrift οὐ ῥητῶς exprimiret angesehen, weil sie nemlich (nach meiner Erkäntnis) mehr am bloßen Buchstaben mit der Vernunfft hiengen, als dem Autori der Schrifft im Glauben folgeten.«

Trotzdem bleibt Gott selbst die Quelle der mystischen Theologie, »er habe nun gewirket und geredet durch wen er gewollt«. Für Plato bleiben nur die »untergemengte(n) oder angehängte(n) Sachen« übrig, mögen immerhin manche Väter aus Neigung und aus apologetischen Gründen Platonisches ins Christentum gebracht haben[1]. Dabei ist aber zu bedenken, daß Plato sein Bestes von Moses übernahm, und daß der Christus in uns auch außerhalb des Christentums bei frommen Heiden vertreten sein kann[2]. So ist es der religiöse Charakter der mystischen Theologie, der den Gebrauch von der Vernunft oft anstößigen Ausdrücken erklärt[3]. Die Geheimnisse Gottes sind so groß, daß der Verstand sie nicht völlig begreifen und die Sprache sie nur unvollkommen wiedergeben kann. Und die Bücher sind nur ein schattenhaftes Zeugnis von dem von Gott inwendig Empfangenen. Die mystische Theologie ist eben bis ins Herz hinein irrational[4]; und je mehr die Vernunft die mystischen Ausdrücke verwirft, um so mehr erweisen sich diese selbst als göttlich.

Im Verlauf dieser Gedankengänge kommt Arnold zu Formulierungen, die deutlich an die Idee von der doppelten Wahrheit anklingen. Es gibt zwei Lehrarten, eine »gemeine« und eine »höhere«, die mystische[5]. Die eine ist die »katechetische« für Kinder, die andere muß »empfunden und erfahren« werden. Für Anfänger ist sie so wenig wie für die »Weltsäue«[6]. So erklärt sich das Beiwort mystisch nicht bloß daraus, daß der sich in dieser Theologie offenbarende Gott der Natur verborgen bleibt, und daß die unio mystica im Geheimen geschieht, sondern auch daraus, daß sie »behutsam« mit symbolischen Verhüllungen gehandhabt

---

[1] Myst. Theol. [2] 42, 177ff.; vgl. Köpke, theol. myst. 1700, dem Spener in der Vorrede zustimmt.

[2] Ibid. 178, 203, 223; vgl. wahre Abbildung des inwendigen Christenthums 251, wo im Anschluß an Buddeus, introd. ad hist. Phil. Ebr. 357 ausgeführt wird, daß die Lehre von der Trichotomie der Seele von Moses zu Plato kam. – Arnold greift hier ein in die Auseinandersetzungen Colbergs in seinem Platonisch-Hermetischen Christenthum, Büchers in seinem Traktat Plato mysticus (1699), Rechenbergs in seinem schediasma de theologia mystica und des Jakob Thomasius mit seinen von seinem Sohn Christian in der Historia sapientiae et stultitiae herausgegebenen Abhandlungen. Er sieht wie Colberg ein Gemeinsames in der Lehre der Ketzer; aber ihm ist das nicht die verwerfliche Platonisch-Hermetische Philosophie sondern die göttliche mystische Theologie, die nur an der Schale von Plato berührt worden ist.

[3] Myst. Theol. [2] 81ff.

[4] Vorrede zu seiner Ausgabe des Angelus Silesius A 6r.

[5] Myst. Theol. [2] 85ff., 208.

[6] Ibid. 60 und 26.

und den Weltleuten nicht vorgelegt wird[1]. Dabei verwahrt sich Arnold ausdrücklich gegen den Gedanken, als wäre diese Einteilung die gleiche, wie die der ἀκροώμενοι und der ἐν ἀπορρήτῳ διδασκόμενοι bei den Pythagoräern oder Platonikern. Vielmehr haben die Mystiker diese ihre vorsichtige Haltung, die sie namentlich in der ersten Zeit, als Heiden und Christen ungetrennt beieinander wohnten, bewahrten, von Jesus selbst gelernt[2].

Diese mystische Theologie dient nun innerhalb der Kirchengeschichte als Organisationsprinzip der theologischen Anschauungen überhaupt[3]. Sie ist die Theologie Adams, der Patriarchen, der Frommen des alten Bundes[4]. Sie ist der tiefste Inhalt der Schrift, und zwar sowohl in ihrer katechetischen wie speziell mystischen Form. Auch die Lehre Jesu und seiner Apostel ist mystisch. Ebenso gilt das von Clemens von Rom, Ignatius, Polykarp und vor allem von Barnabas. Im zweiten Jahrhundert mußte die mystische Theologie der Verfolgungen wegen ganz im Verborgenen bleiben, aber man findet doch auch bei Theophilus, Irenäus, Justin und Tatian Ausdrücke, die der höheren mystischen Lehrart angehören[5]. Die weitere Geschichte der Mystik ist die Geschichte des immer wieder auflebenden Dionysius Areopagita. Auch das ist eine große historische Entdeckung. Sehr sauer ist Arnold seine Stellung zum Areopagiten geworden. Hier ringt der kritische Historiker mit dem seine Lieblingsidee verfolgenden mystischen Theologen. Ich habe darüber schon im 2. Kapitel berichtet. In der Historie und Beschreibung der mystischen Theologie setzt er den Areopagiten in der apostolischen Zeit an und erklärt seine lange Verborgenheit damit, daß er den Lehrern in dem bald nach dem Tode der Apostel einsetzenden Verfall unbequem war[6]. Es werden nun fünf Epochen der mystischen Theologie konstruiert. Maßgebend ist dabei die Beschäftigung mit Dionys Areopagita, und der Gesichtspunkt, daß Gott die mystische Theologie als Ausgleich für schwere Schicksalsschläge der Kirche, wie das die Verfolgungen oder theologische Streitigkeiten sind, in Erscheinung treten läßt[7]. Die 5. Epoche liegt an

[1] Ibid. 26 und 68ff.

[2] Ibid. 68ff.

[3] Vgl. K. u. K. H., Additamenta II, 1040, 4. Zusatz.

[4] Myst. Theol. [2] 198ff.; vgl. Köpke, a. a. O. I, 1ff. und Spener, Vorrede zu Köpke, § 8, der auch den heidnischen Ursprung der mystischen Theologie ablehnt.

[5] Entsprechendes wird für das dritte Jahrhundert ausgeführt. Myst. Theol. [2] 242ff.

[6] Ibid. 215. Arnold gibt S. 223ff. eine genaue Geschichte der verschiedenen Ausgaben des Areopagiten.

[7] Ibid. 248ff.

der Wende des 15. zum 16. Jahrhundert, als mit den humanistischen Bestrebungen auch das durch die Buchdruckerkunst rasch verbreitete Interesse am Dionys Areopagita stieg. Hand in Hand damit ging das Aufkommen neuer selbständiger Mystiker[1]. Auch Luther dankt der mystischen Theologie mehr als der Scholastik, und zwar sein Bestes[2]. Erst später hat er sich mehr von ihr losgelöst, als ihn Satans List zum Zanken verführt hatte. Ebenso findet man bei Zwingli, Oecolampad, Capito und Hedio im Anfang, als sie noch mit Luther einig waren, mystische Anklänge, wie sie ja auch Karlstadt bei sich aufgenommen und Schwenckfeld gebilligt haben[3]. Die entscheidende »Verbesserung« der mystischen Theologie hat dann — wie Protestanten und Katholiken anerkennen — Johann Arnd durchgeführt[4].

Der Begriff der mystischen Theologie dient aber auch praktischen und zwar irenischen Zwecken. In der mystischen Theologie sollen alle Parteien vereint, und so soll die Vollendung des mystischen Leibes Christi herbeigeführt werden[5]. Deshalb wird der Rahmen möglichst weit gespannt, und nicht bloß möglichst viel Katholiken[6] und Ketzer werden unter die Zahl der mystischen Theologen aufgenommen sondern auch Valentin Ernst Löscher wird angeführt, da er neben der zu verwerfenden falschen Mystik in Augustin, Bernhard und andern Vätern eine reine Mystik anerkennt. In der Hauptsache, das ist in der Auffassung der Wiedergeburt als des Zentrums des christlichen Lebens, sind die mystischen Theologen einig, und sie polemisieren gegeneinander nur dort, wo die Vernunft in ihr System hineinragt[7]. Und von hier aus klingt es wie Bedauern über die Reformation. In diesem tiefen Grund der mystischen Theologie hätten sich die streitenden Parteien vereinigen können, wenn sie sich in den »Nebendingen« toleriert und den Frieden mehr als den Streit geliebt hätten[8]. Und noch jetzt wäre die allgemeine Erneuerung der mystischen Theologie die eigentliche Reformation des Geistes, die Krönung und Verinnerlichung des abgebrochenen Werkes Luthers[9].

---

[1] Ibid. 259ff.

[2] Vorstellung 2, 7; vgl. Spener praef. zu Dannhauers Hodosoph. 4.

[3] Myst. Theol. [2] 271.

[4] Vorrede zu Angelus Silesius, cherub. Wandersmann A 6r.

[5] Myst. Theol. [2] 278, »dieser einmüthige Consens aller Partheyen über den göttlichen Geheimnissen (möchte) der einige wahre Grund zur Vereinigung und Vollendung des gantzen mystischen Leibes Christi werden«.

[6] Inwendiges Christenthum, Vorr., § 15.

[7] Myst. Theol. [2] 175ff. — [8] Ibid. 260.

[9] Vgl. zu diesen Gedanken Chr. Hoburg, »Vaterlandes Praeservatif« (1677), S. 97 und »der unbekannte Christus« (1709), S. 176.

Diese Anschauung von der Mystik ist geschichtlich bedeutungsvoll geworden. Einmal dadurch, daß hier mit großer historischer Kraft die Mystik als die ipsa religio aufgefaßt ist, wodurch sich die Möglichkeit neuer, ideell zusammenfassender dogmenhistorischer Gesichtspunkte ergibt. Sodann durch den Gedanken von den Mystikern nicht bloß als den Zeugen der Wahrheit[1] sondern auch als den Zeugen eines evangelischen Christentums im vor- und nachreformatorischen Katholizismus. Luther ist von der Mystik, nicht von der Scholastik aus zu verstehen. Auch an diesem Punkt hat Arnold in Poiret einen Vorgänger und in Tersteegen einen Nachfolger[2]. Endlich aber hat Arnolds Anschauung von der mystischen Theologie fortgewirkt durch die eigentümliche Verschwommenheit des Begriffs, die sich aus der durch den praktischen Gedanken von der Vereinigung aller Kirchen bestimmten historischen Auffassung der Mystik ergibt.

Was Arnold mystische Theologie nennt, ist kein logischer Begriff sondern ein mit den Mitteln historischer Forschung gewonnener Durchschnitt durch die theologischen Bekenntnisse oder Systeme der durch die verschiedensten Gedanken bestimmten Wiedergebornen. Es kommt ihm nicht auf Sonderung an sondern auf Vereinheitlichung, und diese verallgemeinerte Einheit gewinnt er dadurch, daß er, geleitet durch den Gedanken von der Wiedergeburt und der unio mystica, und bestimmt durch das Gefühl für alles Neuplatonische im Christentum, einen historischen Durchschnitt aus den diesen Bedingungen entsprechenden Theologen gewinnt. Alle Mystik ist schließlich identisch, weil ja das Erlebnis der Wiedergeburt überall dasselbe ist. Hier gilt nicht Jude noch Grieche sondern nur die neue Kreatur. Und wo diese neuplatonisch gefärbte Wiedergeburt ist, wo der Mensch aus der Vielheit in das Eine zurückkehrt, da ist mystische Theologie. Demgegenüber sind die dogmatischen Formulierungen oder Abstraktionen aus diesem Erlebnis nur annähernde Erkenntnis und als solche schließlich gleichgültig. Auch von hier gehen die Linien von Arnold zu Semler hinüber. Allerdings verbaut Arnold

[1] Myst. Theol. [2] 195 f., 283 f. Wer die mystischen Theologen als Platoniker, Papisten oder Enthusiasten verdächtigt, der tut das, weil er sich fürchtet, sich selbst abzusterben, und er handelt dabei »wider Gottes hochheilige Weißheit und Wirckung« und gegen das »eigene Gewissen«. Arnold beruft sich auf den cat. test. ver., die Magdeb. Zent., Mornaeus, hist. pap., Wolfius, memorabilia und Joh. Gerhard, cons. theol.

[2] Poiret, bibliotheca mysticorum selecta (1708), S. 73; Tersteegen, Lebensbeschreibungen heiliger Seelen. Beide Männer stehen auch in ihrer historischen Gesamtanschauung Arnold ganz nahe, wie schon A. Ritschl, Gesch. des Pietismus I, 487 ff. gesehen hat.

sich so den Weg zu einer klaren, wirklich historischen Erkenntnis der Mystik; er hat aber damit das Seine beigetragen zu der bis auf den heutigen Tag herrschenden eigentümlichen Unklarheit über den Begriff.

Arnold hat sich wesentlich als Historiker auf dem Gebiet der mystischen Theologie betätigt. Die Frische des unmittelbaren Erlebnisses fehlt dem kritisch-skrupulösen Mann[1]. Eine Ausnahme machen manche Gedichte; die »Sophia« ist keine echte Mystik sondern Theosophie, mit vielem Nachempfundenen und historisch Erarbeiteten, und ebenso ist doch in manchen Gedichten die konventionelle gelehrte Form stärker als das Erlebnis[2]. Arnold ist so recht eine Erscheinung aus der Renaissance der Mystik im 17. Jahrhundert. Man kann ihn deshalb auch nicht zum Schüler einzelner bestimmter Mystiker machen. Er hat aus ihnen allen ausgewählt, mögen Böhmes Gedanken, kombiniert mit quietistischen Motiven, auch die Grundtöne ausmachen. Und man kann gerade an Arnold die unmittelbaren Zusammenhänge dieser Renaissance der Mystik mit dem christlichen Altertum — ich denke vor allem an Makarius — sich vergegenwärtigen.

IX

Alle diese Motive und Gedanken laufen zusammen in der Auffassung Arnolds von den Ketzern, die wie eine *ἀνακεφαλαίωσις* seiner Gedanken wirkt. Zusammengefaßt ist sie in den berühmten der Kirchen- und Ketzerhistorie vorausgeschickten allgemeinen Anmerkungen, die aus Vorsicht, vermutlich nach dem Vorbild Brecklings, in Frageform gekleidet sind[3].

Und doch ist die oft ausgesprochene Behauptung, diese allgemeinen Anmerkungen seien vor der Abfassung des ganzen Werks geschrieben, falsch. Sie sind »etliche Jahre hernach bey Endigung des Wercks« geschrieben und geben das Fazit langer historischer Studien wieder[4].

---

[1] Cyprian meint, es sei für Arnolds Gesamtanschauung bezeichnend, daß er keine theologische oder religiöse Bewegung ganz sich aneigne, sondern daß er von jeder Religion etwas übernehme und sich daraus einen »Bettlers-Mantel« zusammenflicke (Antwort 4, 2). Das ist bösartig ausgedrückt aber richtig gesehen.

[2] Breckling urteilt, daß Arnold wohl historice von mysticis schreiben könne, wie Poiret, aber mystice selbst ebensowenig wie dieser; denn er sei noch nicht 20 Jahre in der Wüste gewesen. Vgl. M. Goebel, Gesch. des christl. Lebens II, 171.

[3] Vgl. Breckling, Anti-Calovius (1688), z. B. F. 3. v., und K. u. K. H. IV, 35, S. 947.

[4] Erklärung 4, 18.

Schon dieser Umstand, den wir Arnold glauben müssen, zeigt, daß er jedenfalls nicht nur durch prinzipielle Erwägungen zu seiner Anschauung von den Ketzern gekommen ist, sondern daß er von den historischen Tatsachen und von der Beobachtung des Zustandes der Quellen ausgegangen ist. Eine nähere Beschäftigung mit Arnolds Werk bestätigt dies Urteil. Vor allem sind die »relationes« über die Ketzer anfechtbar. Denn sie gründen sich nicht auf genaue Bekanntschaft mit den Beschuldigten, deren Schriften häufig, aus dem schlechten Gewissen der »Ketzermacher« heraus, konfisziert und verbrannt worden sind[1], sondern auf Verleumdungen ihrer Gegner, auf ein allgemeines »on dit«, und auf zweifelhafte Dokumente[2]. Epiphanius und Philaster sind gerade so unzuverlässig wie ihre späteren Kollegen. Ebenso muß die Beschaffenheit der Ketzerregister sehr bedenklich machen. Große Herren, Bischöfe und Superintendenten, findet man in ihnen in der Regel nicht, und ebensowenig »grosse und mächtige Hauffen, Republiquen und Gemeinden« — vor ihnen haben sich die Ketzermacher gefürchtet[3] —, es sei denn, daß man durch Verketzern vieler oder berühmter Männer, und namentlich wehrloser Verstorbener und Abwesender, den eigenen Eifer oder die eigene Gelehrsamkeit in recht helles Licht setzen zu können meinte[4]. So blicken aus den Ketzerregistern brutalste Parteilichkeit und übelste Affekten hervor[5]. Ein klares Empfinden hat Arnold ferner für alle Abstrusitäten und Abnormitäten, mit denen die Beschreibung der Ketzer verunstaltet ist[6]. All das Sinnlose, das den Ketzern so oft beigelegt wird, ist eben deshalb erdichtet; und viele ihrer termini, hinter deren Dunkelheit die Kraft des heiligen Geistes steht, sind von dem »unbefugte(n) Eiffer« verfallener Lehrer böswillig entstellt worden[7]. Endlich darf man sich durch die üble Gewohnheit der neueren Ketzermeister nicht verblüffen lassen, die die von ihnen Angeklagten durch das Belegen

---

[1] Anmerkungen, Punkt 4, § 27.

[2] Anmerkungen, Punkt 1, §§ 25 und 27; Punkt 4, § 21; K. u. K. H. I, 3, 7, 6, S. 115; aufrichtige Anmerkungen über die bißher erregte Streitigkeiten wegen der K. u. K. H. des Herrn Arnold (Verf. ist ein anonymer Freund Arnolds), 3, 10; Vorstellung 3, 6ff., wo Arnold Veiel gegenüber betont, er wolle nur die Unschuld einiger zu Unrecht verketzerter Personen und die Mängel des Prozesses gegen sie darlegen.

[3] Anm., Punkt 2, § 9f.

[4] Anm., Punkt 5, § 3; Punkt 2, § 17f. Als Beispiele werden Origenes und David George angeführt.

[5] Anm., Punkt 1, § 18; § 11.

[6] Anm., Punkt 3, § 43.

[7] Anm., Punkt 3, §§ 20, 22f.

mit alten Ketzernamen besonders abstoßend zu machen versuchen[1]. Diese Belege werden genügen, um zu zeigen, daß eine die Absicht der Urkunden rücksichtslos bloßlegende Kritik ein mächtiger Hebel für die Auffassung Arnolds von den Ketzern ist.

Es ist von da aus nur ein Schritt weiter zu der Analyse der Seele der an dem Ketzerprozeß beteiligten Personen, auf welche ja überhaupt die psychologische, die geschichtliche Welt auf gewisse ursprüngliche natürliche Ursachen reduzierende Geschichtschreibung Arnolds hinführt. Charakteristisch ist dabei die Betonung des Gegensatzes des Amtes zu den Laien. Die Ketzermeister haben in den »ordentlichen Ämtern« gesessen und haben alle als Ketzer unterdrückt, die ihre Autorität in diesen Ämtern angetastet haben[2]. Auch der Ehrgeiz zwischen Kollegen oder ehemaligen Mitschülern spielt hierbei eine große Rolle. Sie haben aber damit nicht nur das Recht der Gemeinden verletzt sondern auch die weltliche Gewalt verführt, ihren Affekten Unterstützung zu leisten, wobei diese natürlich sehr oft ihre rein weltlichen Interessen wahrgenommen hat[3]. Dabei haben die Ketzermeister ihre Lehren mit ihrer Vernunft und heidnischer Philosophie »nach ihrem fleischlichen Sinn« durchtränkt[4] und haben mit diesem mißgestalteten und eingeengten Gebilde die einfältig-lauteren und erleuchteten Geheimnisse Gottes zu richten sich unterfangen. Gerade die Zeugen der Wahrheit wurden von dem beamteten Klerus verketzert, um sich ihrer zu entledigen, und um sich ihres Geldes zu bemächtigen. Damit haben sie die vorbildliche Sanftmut Christi gegenüber den Irrenden ebenso verletzt[5], wie alles natürliche, geistliche und positive Recht. Denn die Geistlichen hatten kein Recht, »nach eigenem Gutdüncken und Interesse« Fundamentalartikel des Glaubens aufzustellen[6]; sie hatten kein Recht — und der Staat auch nicht — mit Strafen und Gewalt den geängstigten Gewissen einen bestimmten Glauben aufzuzwingen[7]; erst recht ist es »wider alle natürliche und weltliche Rechte«, die Ketzer ungehört und unüberzeugt zu verwerfen; denn eine aus Oberflächlichkeit und Eitelkeit gemischte Disputation auf einer Universität ist keine Widerlegung

---

[1] Anm., Punkt 4, § 21; Vorrede zu den allgem. Anm.
[2] Anm., Punkt 1, § 8ff.; Punkt 4, § 31.
[3] Anm., Punkt 1, § 19ff.; Punkt 5, § 8f.; K. u. K. H. I, 9, 5, 1, S. 331.
[4] Anm., Punkt 1, § 28f.
[5] Anm., Punkt 4, § 2; K. u. K. H. IV, Nr. 32, S. 650.
[6] Anm., Punkt 4, § 25.
[7] Anm., Punkt 4, §§ 26 und 36ff.; 5, § 18. Arnold ist selbstverständlich ein Gegner der Todesstrafe an Ketzern. K. u. K. H. IV, Nr. 32, S. 650.

einer Ketzerei[1]. Wie oft ist in der Geschichte aus blindem Hochmut heraus für »Melancholey« und Teufelei erklärt worden, was doch Gottes eigene Wirkung gewesen ist! So liegt es an den ungeistlichen und verdorbenen Lehrern, wenn in den späteren Jahrhunderten immer mehr Ketzereien entstanden sind[2]. Ihr Eifer selbst hat sie erzeugt, und »wegen des grossen Mißbrauchs« haben viele Redliche sich des Ketzernamens gefreut und des Titels der Orthodoxie geschämt. Ja, der »antichristische Greuel« hat viel tausend Menschen in ihrer Gottlosigkeit bestärkt und Christo entzogen[3]; und die Intriguen und Zänkereien der Geistlichen haben nicht nur Mord und Totschlag bis in die Familien herein sondern auch Kriege und kulturellen Niedergang über viele Länder gebracht[4].

Das ist das Bild, das Arnold von den Ketzermachern gibt, die identisch sind mit der sich aus dem beamteten Klerus rekrutierenden Orthodoxie. Das Wesen dieser Orthodoxie besteht in dem einseitigen Wertlegen auf die reine Lehre und in der Gleichgültigkeit gegen ein heiliges Leben. In dem »tollen Eiffer« und in dem »köstliche(n) und delikate(n) Leben« der orthodoxen Geistlichen ist auch wirklich keine Spur von dem sanftmütigen Leben Christi zu finden[5]. Die Orthodoxie zeigt sich in der Anerkennung eines künstlich gefertigten Symbols, in der Unterwerfung unter die Autorität des Bischofs und im opus operatum[6]. Sie bewegt nur den Verstand und weiß nichts von einer Einwirkung auf den Willen, nichts von Erfahrung und Wiedergeburt[7]. Dabei klingen nun aber merkwürdig relativistisch anmutende Gedanken auf. Arnold meint, daß die reine Lehre sich ganz von niemandem aufrecht erhalten lasse, weil auch manche der orthodoxen Heroen schwere Irrtümer gehabt hätten und von Rechtswegen in die Ketzerrolle gehörten[8]. Überhaupt liegt es schließlich so, daß die die Macht besitzende Hofpartei orthodox und die unterdrückte Gegenpartei ketzerisch hieß, »und wenn

---

[1] Anm., Punkt 4, §§ 32 und 28.

[2] Anm., Punkt 4, § 9.

[3] Anm., Punkt 5, §§ 13 und 24.

[4] Anm., Punkt 5, § 19ff.

[5] Abwege 362; K. u. K. H. I, 5, 2, 2, S. 237.

[6] K. u. K. H. I, 4, 3, 6, S. 161; vgl. Erste Liebe 8, 23, 11 und Zeichen dieser Zeit 40.

[7] Anm., Punkt 1, § 38; bei wirklichen Ketzern, wie Simon Magus, lassen sich stets die drei Kardinallaster Geiz, Wollust und Ehrsucht konstatieren. K. u. K. H. I, 1, 37, S. 38; vgl. S. 42.

[8] K. u. K. H. I, 2, 4, 61, S. 80; I, 5, 5, 1, S. 255; Erste Liebe 8, 23, 18f.; Anm., Punkt 3, § 45.

auch 10 Athanasii darunter gewesen wären«[1]. Hier ist der Begriff der rechten Lehre vollkommen aufgelöst; orthodox sind die bei Hof Mächtigen; Ketzer sind die Unterdrückten; als absoluter Maßstab bleibt allein das reine Leben, die Bewährung durch die Tat übrig.

An dieser Anschauung haben die mannigfachsten Motive mitgewirkt. Nicht das schwächste ist die den besten Geistern des Jahrhunderts eignende Opposition gegen die Zanktheologie. In ihr spricht sich nicht bloß eine neue Frömmigkeit sondern auch ein neues Lebensgefühl aus. Die logische Erörterung metaphysischer Fragen befriedigt das Bedürfnis nach geistiger Realität nicht mehr. Man fühlt, daß die Logik das Leben nicht ausschöpft, ja, daß sie nicht einmal das Herz der Dinge erreicht; und man spürt, daß das ganze künstliche sytematische Gedankengerüst in die Luft gebaut ist und keinen Grund in der Wirklichkeit hat; man will die einfache Wirklichkeit erfahrener Religion.

In der Kirchengeschichte ist mit dieser Auffassung des alten Gegensatzes: Orthodoxie und Ketzerei das alte Schema auch der konfessionellen Gegensätze durchbrochen. Statt dessen ist die Kirchengeschichte von Anfang an der Schauplatz des überkonfessionellen Kampfes der kreatürlichen und am Dinglichen haftenden reinen Lehre mit der im Willen sitzenden und in der Erfahrung begründeten mystischen Theologie der einsamen Erleuchteten und Gerechten. Nicht aus der historischen Erscheinung sondern aus der menschlichen Seele fließen letztlich die großen Gegensätze, welche das geschichtliche Leben ausmachen. Wie ein »natürliches« Prinzip des geschichtlichen Lebens mutet dieser Gegensatz an zwischen Orthodoxie und mystischer Theologie, zwischen Hofpartei und Ketzern, zwischen Mächtigen und Unterdrückten, und man findet denselben Gegensatz auch bei Juden, Heiden und Muhammedanern[2].

Von dem gleichen Universalismus ist die Darstellung der Ketzer beseelt, die alle anders anzusehen sind, als man es bisher gewohnt war[3]. Auch hier herrscht ein allgemeines historisches Gesetz. Seit der Ermordung Abels durch Kain ist der schwache Fromme stets von dem starken Bösewicht unterdrückt worden. Der Typus des Ketzerprozesses ist der Prozeß Jesu, der von Arnold unter dem Gesichtspunkt des Gegen-

---

[1] Anm., Punkt 3, § 38; K. u. K. H. I, 4, 4, 12, S. 167. Justinian war geizig, und doch hieß er orthodox. Justin II. läßt seine eigenen Parteigänger ermorden, und doch preisen ihn päpstliche Schriftsteller als orthodox. K. u. K. H. I, 6, 17 und 9, S. 269f.

[2] K. u. K. H. I, 7, 1, 9, S. 294.

[3] Anm., Punkt 2, § 1.

satzes des Klerus gegen den Laien gesehen und nach verbreiteter Gewohnheit mit den Farben seiner Gegenwart gezeichnet wird. Christus hat als »ein gedultiges Lamm sich verketzern ... lassen«[1]. Und es wiederholt sich dann durch die Jahrhunderte, daß die Gerechten, die gegen den Verfall zeugen, eben deshalb von dem verdorbenen Klerus verfolgt und getötet werden[2]. Die Opposition gegen die herrschende Lehre und gegen die klerikalen Machthaber wird von diesen als Ketzerei verdächtigt und bekämpft[3]. Da nun der Verfall dieser Autoritäten feststeht, so müssen die ihn bekämpfenden Gegner fromm und gerecht gewesen sein.

Hier greift dann aber auch der mystisch-neuplatonische Gedanke von der Nachbildung oder Gestaltung Christi in der Seele ein. Der Wiedergeborene bildet die Gestalt Christi in sich nach und wächst mehr und mehr mit Notwendigkeit in Kreuz und Leiden herein. Umgekehrt kann deshalb auch geschlossen werden, daß überall dort Christus ist, wo wahres Leiden ist[4]. Das Leiden rechtfertigt die Ketzer.

Wie die Religion nicht im Verstand sondern im Willen ihren Sitz hat — voluntas praecedit intellectum —, so besteht auch die wahre Ketzerei in einem verdorbenen Willen[5]. Nicht der ist ein Ketzer, der im Verstand irrt und von dem rationalen Dogma abweicht, sondern derjenige, der keine Erfahrung von Gott hat und schlechter als ein Heide lebt. Die ersten Christen hatten recht; denn sie haben sich untereinander nach den »Hertzen und Wercken«, nicht nach den Worten beurteilt, und sie haben nur diejenigen als Ketzer angesehen, die gegen den Geist Christi gelebt haben[6].

Die letzte Konsequenz des mystischen Spiritualismus ist auch hier der dogmatische Relativismus. Die Äußerungen des ursprünglich freiwirkenden und allgemein anerkannten Geistes sind später von der Vernunft verketzert worden[7]. Aber man darf das nicht Ketzerei nennen,

[1] Anm., Punkt 2, § 2f.; Punkt 1, § 32ff.

[2] »Also daß man durchgehends die Propheten Gottes getödtet, seine Gesandten und Bothen geistlich und leiblich gepeiniget ..., wenn sie nur die Mißbräuche, Menschensatzungen, Heucheley, Aberglauben, Abgötterey bestrafft oder auf ein lauteres Christenthum gedrungen.« Anm., Punkt 2, §§ 7 u. 20; 3, 36.

[3] Anm., Punkt 3, § 38; vgl. die »Erläuterung des Kupfer-Bildes vom alten und neuen Christenthum« in der Vorrede zum »Denckmahl des alten Christenthums«. (1696.)

[4] Inwendiges Christenthum 211f.; Vorrede zu P. Allix, § 13.

[5] Anm., Punkt 3, § 3; K. u. K. H. I, 1, 3, 6, S. 38; Erste Liebe 8, 21, 21; vgl. 8, 21, 19. Abweichend hiervon tritt der Primat des Willens, Erste Liebe 8, 8, 10, nicht hervor.

[6] Anm., Punkt 3, § 31.

[7] Anm., Punkt 3, § 1ff.

was vielleicht nicht immer durch die Schrift, wohl aber durch das Zeugnis des heiligen Geistes bestätigt worden ist[1]. Das einzig Wirkliche ist der Geist; mit ihm aber haben die Schulausdrücke in den Symbolen gar nichts zu tun, und auch sie sind in vielen Fällen nicht schriftgemäß. Deshalb sind sie weder wertvoll noch verbindlich. Die Relativität aller Urteile über Ketzer geht schon daraus hervor, daß nicht wenige verketzerte Anschauungen mit der Zeit für orthodox galten, während ursprünglich orthodoxe Meinungen später verketzert worden sind[2]. Geschichte und Überlegung zeigen demnach, daß der Maßstab, nach dem die Ketzer beurteilt werden, kein Maßstab ist. Denn die wirkliche Ketzerei, die bekämpft werden muß, besteht nicht in falschen Urteilen des Verstandes sondern in einem gottlosen Willen.

So drängt alles auf die Umwertung der geltenden Werte hin. Die Orthodoxen sind als die Theologen des Verfalls und der natürlichen Vernunft die wahren Ketzer, deren ungezügeltes Leben mit seiner intoleranten und egoistischen Verfolgung aller Andersdenkenden ihre Ketzerei klar erweist. Die Ketzer aber als die Zeugen der »insgemein verworffenen Wahrheit und Heiligkeit« und als die Bekenner der mystischen Theologie sind die wahren Kinder Christi, die sein Kreuz in sich tragen und eben deshalb von der Welt verdammt werden[3]. Arnold denkt dabei nicht an die sektenhaften Bewegungen in der Kirchengeschichte, wie den Arianismus oder den Sozinianismus, sondern an die einsamen Geistmenschen, die verkannt durch das Leben gegangen sind. Aber auch von jenem wird das gelten, was die »Substantz« der Kirchengeschichte ausmacht, daß die vom großen Haufen Verworfenen besser gewesen sind als dieser selbst[4]. Möglich aber ist die hier vollzogene Umwertung nur auf Grund der entscheidenden Einsicht in den absoluten Wert des religiösen Erlebnisses und in die Relativität des historischen Christentums.

Es ist hiernach klar, daß man Arnold nicht erschöpfend charakterisiert, wenn man diese seine Auffassung von den Ketzern als originelle Umkehrung der üblichen Anschauung versteht. Denn einmal ist dabei der maßgebende Einfluß übersehen, den historisch-kritische Beobachtungen sehr ernsthafter Art auf die Entstehung seiner Ketzer- und Kirchenanschauung gehabt haben. Sodann aber liegt keine Umkehrung sondern eine Umwertung vor, die organisch aus der spiritualistisch-mystischen Weltanschauung hervorwächst.

[1] Anm., Punkt 3, § 7ff.
[2] Anm., Punkt 3, §§ 45 und 29.
[3] Anm., Punkt 3, §§ 34 und 37; Vorrede zur K. u. K. H., § 15.
[4] Erläuterung 1, 16.

Diese mit der sicheren Hand des Meisters von einer wirklichen Gesamtanschauung aus entworfene Kirchengeschichte hat die wissenschaftlichen und populären Vorstellungen vom Gang der Kirche und vom Inhalt ihrer Geschichte entscheidend beeinflußt. Gewiß, fast alle der Arnoldschen Ideen sind innerhalb der mystischen und humanistischen Kreise seiner Zeit nachweisbar, und wir werden noch die Aufgabe haben, die verschlungenen Wurzeln aufzuzeigen, aus denen sich die Gesamtanschauung Arnolds vom Gang der Kirche erhebt; aber eine wissenschaftliche Leistung ersten Ranges bleibt diese Kirchengeschichte mit ihrer souveränen Gestaltung und Beleuchtung des kirchengeschichtlichen Stoffs. Die Vorstellungen der einsamen Frommen hat Arnold in die Wissenschaft der Kirchengeschichte eingeführt; und er konnte das, weil er selbst ein durchgebildeter und vielseitig angeregter Gelehrter war. Fortgewirkt hat aber diese Kirchengeschichte nicht bloß in den engen Kreisen der strengen Frommen sondern vor allem auch in der wissenschaftlichen Forschung und in den populären Anschauungen, die die Folgezeit von der Kirche und ihrer Geschichte gehabt hat.

Kapitel 4

Die historische Methode

I

Die historische Methode Arnolds ist die »unparteiische«.

Von jeher hat dies Wort im Titel des Werks auf die Kritiker aufreizend gewirkt, und die meisten Widerlegungen gipfeln in dem billigen Nachweis, Arnold sei — nur eben in umgekehrter Weise — so parteiisch wie die andern Historiker auch. Der Hofrat Pfanner spricht in seinem spitz betitelten »Unpartheyischen Bedencken über Herrn Gottfried Arnolds unpartheyische Kirchen- und Ketzerhistorie« und in der »ferneren Erläuterung« dazu von der »insolenten Titulatur« des Arnoldschen Buchs und meint, die unparteiische, absichts- und affektlose Darstellung sei für einen Historiker eine Selbstverständlichkeit, und Arnold habe eine Apologie geschrieben, in der er dem Schwächeren mehr gebe als ihm gebühre[1].

[1] Unpart. Bedencken, § 2; Erläuterung seines unpart. Bedenckens, § 21; (abgedruckt in der K. u. K. H. [Schaffhausen 1742] III, A 1ff.). — A. H. Francke, der ja unter Verletzung des kanonischen Brauchs von Arnolds Schwiegervater Sprögel getraut worden ist — von einem »Exceß« spricht mit Bezug darauf ein Gutachten der theologischen Fakultät zu Wittenberg über Sprögel vom 18. II. 1698 —, schreibt in einem Brief an Pfanner (cod. Goth. chart. A 420, fol. 317ff.), dessen Gegenschrift wäre anders ausgefallen, wenn Pfanner Arnold persönlich oder schriftlich kennen würde. »Ich wünschte, daß das Wort unpartheiisch an dem Titel nicht carpiret wäre. Wenigstens drücket solches die eigentliche und auffrichtige intention des Authoris aus, der auch in Wahrheit das Ansehen der Menschen darinnen nicht gescheuet, welches Lob man wenigen wird geben können. Es stehet ja einem ieden Authori frey, seine eigentliche intention auff dem titel außzudrucken etc. Ich sehe nicht, was für Nutzen eben davon zu hoffen, daß man dieses Wort so urgiret und dadurch bey übelgesinneten einen concept erwecke, den man selbst nicht intendiret.« — Pfanner, Archivar und Hofrat in Weimar und Gotha, ein angesehener Historiker, hat eine umfangreiche Korrespondenz, z. B. mit Seckendorf, Tenzel, Strauch, Pufendorf, Jakob und Christian Thomasius, Leibniz, Arnold, Corvin und Cyprian

Was bedeutet das Wort unparteiisch?

Der Sinn desselben scheint mir bei Arnold nicht ganz eindeutig zu sein. Nach dem anonymen Verfasser der »auffrichtigen Anmerckungen über die bißher erregten Streittigkeiten wegen der Kirchen- und Ketzer-Historie Herrn Arnolds« zielt das Wort auf die Auswahl der Quellen[1]. Arnold legt seiner Kirchengeschichte nicht die von Affekten beherrschten und tendenziösen Relationen zugrunde sondern aufrichtige und oft die der Gegner. So bedeutet unparteiisch dasselbe wie Sleidans wahrhaftig[2].

Arnold selbst scheint mir aber vor allem das Wort in einer tieferen Nuancierung zu verwenden. Unparteiisch ist der, der keiner Partei angehört. Arnold, der noch manchmal »ohnpartheyisch« schreibt[3], nennt die göttliche Liebe unparteiisch, weil »sie sich über alles Abgefallene ausbreitet und dasselbe durchgehends herumzuholen und wieder mit sich zu vereinigen suchet«[4]. Ebenso heißt Christus der »allgemein unpartheyische Meister« und das Ziel seines Wirkens sind »unpartheyische Schüler«, die in »unpartheyischer« Gemeinschaft, zu der auch Frauen gehören, miteinander verbunden sind[5]. Damit ist aber das Wort unparteiisch zu dem durch die Lehre von der *ἀποκατάστασις τῶν πάντων* gekrönten Gedankenkreis in Beziehung gesetzt, in dem die Loslösung von allen »Parteien« und von allen geschichtlichen Formen und Ordnungen und die Anerkennung des Herrn Christus allein als Inhalt des wahren Christentums und als Bedingung der Seligkeit erscheint[6]. Die Kirchen- und Ketzerhistorie ist unparteiisch, weil sie von einem Mann geschrieben worden ist, der keiner Partei angehört, und weil sie nicht vom

---

unterhalten, die in der eben zitierten Gothaer Handschrift gesammelt ist. Mit Pufendorf hat er wissenschaftliche Reibungen gehabt, die Pfanner unter Vermittlung von Christian Thomasius ausgeglichen hat. Leibniz nennt ihn in einem, von Pfanner exzerpierten Brief an Tenzel einen vir celeberrimus, und Pfanner hat Leibniz einige Urkunden aus dem Weimarer Archiv für dessen codex diplomaticus juris gentium übersandt, wofür ein herzogliches Erlaubnis-Reskript in dem Gothaer Codex aufbewahrt ist.

[1] 1, 10ff. = K. u. K. H. III, B, S. 1ff.; vgl. Vorrede zur Ersten Liebe 1, 1.

[2] Aufr. Anm. 1, 22.

[3] Vorrede zu den »Zeichen dieser Zeit« und zur Ausgabe des guida spirituale.

[4] theol. exp. II, 25.

[5] Beschluß der K. u. K. H. IV, Nr. 6; Vorrede zur myst. Theol. [2]; theol. exp. II, 66.

[6] Vorrede zu den Illustr. et emendat., § 25 (K. u. K. H. II, 1055); Vorrede zu II der K. u. K. H., § 4 und Nachwort zu II, § 5; der »unpartheyische Verborgene« ist in allen Parteien zu finden, ohne selbst eine »Sekte« zu bilden. Vorr. zur Erklärung, § 19.

Standort einer der großen Kirchenparteien aus entworfen ist. So ist sie »nicht sectirisch sondern unpartheyisch«, und in dem Titel des Werks klingt bereits das Bekenntnis zu dem spiritualistischen Indifferentismus auf, der in Arnolds Christentum liegt[2]. Wenn der Hauptfehler der politischen und kirchlichen Geschichtschreibung in der Verherrlichung des eigenen Staates oder der eigenen Partei besteht, so will Arnold seine Neigung und Vorliebe »nach der Natur« aussetzen, und nicht die Kirche loben, in die er hineingeboren ist — wie es die meisten Historiker tun —, sondern das vornehmste Gebot Gottes, alle Menschen zu lieben, hat ihn gelehrt, »nach den unsichtbaren allgemeinen Kirchen zu sehen, wie sie nach der Theologen Lehre nicht an eine gewisse Societät gebunden, sondern durch die gantze Welt unter allen Völckern und Gemeinden verstecket und zerstreuet ist«[3]. Das ist Arnolds Unparteilichkeit. Er sucht nicht die Kirche, der man »nach der Natur« angehört, sondern diejenige, die, unter allen Parteien verborgen, selbst »unparteiisch« ist[4]. So ist auch in dem Titel Kirchen- und Ketzerhistorie schließlich ausgedrückt, daß eine Kirchengeschichte, die von den Ketzern zu handeln unterläßt, einen notwendigen Bestandteil ihrer selbst — und zwar den besten — vergessen hat[5].

---

[1] Vorrede zu den Illustr. et emendat., § 10 (K. u. K. H. II, 1053).

[2] Die »Unschuldigen Nachrichten« (1701, S. 102ff.) haben gesehen, daß Arnold unparteiisch nur deshalb ist, »weil er es mit keiner Partei hält«.

[3] Vorrede zur K. u. K. H., §§ 21, 22, 24, 25, 29 und 18.

[4] Breckling scheidet in seiner von Arnold (K. u. K. H. IV, 921) zitierten Schrift »vom Zustand und Beschreibung der Kirche« »sectirische« und »unpartheyische« Zeugen der Wahrheit. Entsprechend Felgenhauer, K. u. K. H. III, S. 374. Weigel meint im »kurtzen Bericht vom Wege und Weise alle Ding zu erkennen« (1618), Gott sei im Gericht unparteiisch gegen die einzelnen Kirchenparteien (cap. 4 B, 4r). Es ist der Standpunkt der radikalen Spiritualisten, den Paracelsus ausdrückt, indem er (Sudhoff, Versuch einer Kritik der Echtheit der Paracelsischen Schriften II, 411f.) sagt, Papisten, Lutheraner und Zwinglianer »seindt vier paar hosen eins tuchs«, aber »es wirdt nit einer allein sagen ‚Ich bin Christus'«. Vgl. Poiret, Vorrede zum Irenicum universale, 1702 (deutsche Übers.) Vorrede, 120f.; l'oeconomie divine (1687), Vorrede, § 32: Je n'épouse aucun party sinon celuy de Jesus Christ. Philipp Hoburg spricht in der 1677 gedruckten Biographie seines Vaters von den Schriften Schwenckfelds als von »unparteiischen« Schriften (S. 5).

[5] Vorbericht § 15 zum Leben der Gläubigen: »Ich halte davor, je genauer man hinter solcher Personen geheimes Leben kommen und selbiges zu Beschämung des geheimen Staatistischen Christenthums . . . entdecken könte: Je nöthiger wäre dieses Stück der Kirchen-Historie zu untersuchen . . . denn solche Geschichten von den gleichen wahrhafftigen Gliedmassen Christi möchte mit viel besserm Recht eine Kirchen-Historie heissen, als die Erzählungen von den

Wirklich unparteiisch ist nur der Erleuchtete[1]. Denn nur der Wiedergeborene und von Gott erleuchtete Christ macht sich von der natürlichen Anhänglichkeit an eine bestimmte Partei frei und sagt rücksichtslos die »derbe Wahrheit«[2]. Die Wiedergeburt ist auch für den Historiker die Voraussetzung für wirklich ersprießliche und praktisch wertvolle Arbeit[3]. Nur ein Gott konform gewordener Sinn kann die Geheimnisse Gottes — um diese handelt es sich auch in der Geschichte[4] — verstehen und den »Characterem« und »das daher formirte judicium jedwederer Geschichte« erfassen[5]. So fordert es schon das Interesse der historischen Wissenschaft, daß sie selbst der praxis pietatis dient und erwecklich wirkt. Und Arnold selbst ist des Grundgedankens seines Werks »aus Gottes Wort durch den heiligen Geist mehr als zu gewiß«, weil er »unparteiisch« und vor Gott zur Besserung des Nächsten geschrieben hat[6].

Neben diesem Sinn des Worts unparteiisch läuft nun aber auch der gewöhnliche und abgeschliffene Sprachgebrauch, den wir auch heute haben. Unparteiisch arbeiten heißt ohne Rücksicht auf eine Partei der Wahrheit allein dienen. Die »bloße unschuldige Wahrheit« darzustellen, ist das Ziel und die Absicht Arnolds[7]. Allerdings ist das nur dem möglich, der in Christo frei von der Natur, ihren Vorurteilen und Affekten[8], geworden ist. So sind wir wieder darauf geführt, daß ohne die Wiedergeburt unparteiische Erforschung der Wahrheit unmöglich ist.

---

unendlichen Wortkriegen und Thorheiten der verderbten Lehrer: Weil diese nur von der falschen, jene aber von der wahren unsichtbaren und verborgenen allgemeinen oder Catholischen Kirche Christi handeln.«

[1] Auf dem Konzil von Jerusalem berieten die Apostel mit »unpartheyischen, erleuchteten Hertzen«. (K. u. K. H. I, 1, 3, 13, S. 39.)

[2] Vorrede zur K. u. K. H., § 35f.

[3] »Aus diesen Ursachen kan die Kirchen-Historie, wo sie just seyn soll, des Lichtes des h. Geistes und dessen Wortes nimmer mehr entbehren, weil ohne dieses solche Dinge nimmer mehr verstanden oder entschieden werden können.« Vorrede zur K. u. K. H., § 35; Vorrede zur Ersten Liebe, § 4; Zuschrift zur Ersten Liebe; Gießener Antrittsvorlesung de corrupto historiarum studio bei Dibelius, Gottfr. Arnold 213, 3, 5.

[4] Die gereinigte Geschichtsforschung zeigt, quo eventu et modo sapientia a coelo devocata et patefacta, quibus successibus et instrumentis abditos suos sensus, numen immortale exposuerit.

[5] Vorrede zur K. u. K. H., § 9.

[6] Additamenta zur K. u. K. H., 6. Zusatz, § 37, S. 1047; vgl. Vorrede zu den Illustr. et emendat., § 3.

[7] Vorrede zu den Illustr. et emendat. der K. u. K. H., § 10; Vorrede zur K. u. K. H., § 28f.

[8] Vgl. Abwege 416.

Wenn so auch immer wieder in die historische Unparteilichkeit die Einflüsse eines bestimmten, eben des alle Parteien ablehnenden und Christus allein anerkennenden Standpunktes, hereinschlagen, so ist doch das Bewußtsein von der Pflicht des Historikers, die ganze Wahrheit rücksichtslos zu sagen, stark in Arnold gewesen. Er weiß, daß diese unparteiische Objektivität es erfordert, »nichts was zum gantzen Begriff der historischen Wahrheit dienet, auszulassen, zu bemänteln, zu verdrehen oder verkehren«[1]. Er will wirklich sehr oft nichts weiter als die Wahrheit sagen und eine historische Erscheinung so darstellen, wie er sie hinter der Absicht der Quellen gesehen hat. Das kann aber nur ein Mann, der weiß, daß die Ermittlung eines in der Vergangenheit ausgesprochenen Gedankens oder einer historischen Tatsache noch gar nichts über die eigene Gesamtanschauung aussagt[2]. Arnold hat ein starkes Bewußtsein von der Eigenart historischer Erkenntnis und ihrem Unterschied von der selbstvertretenen Wahrheit. Hier bahnt sich die Einsicht in die Verschiedenheit der besondern historischen von der theologischen Methode an, und die Freiheit dieser Erkenntnis ist nicht nur durch die Verfallsidee, die zur Befreiung von der geschichtlichen Autorität erzieht, ermöglicht, sondern auch durch das Streben des unparteiischen Christen nach historischer Unparteilichkeit[3].

Dieses Streben nach Unparteilichkeit und Objektivität findet seinen deutlichsten Ausdruck in der, namentlich in den seiner Gegenwart nachstehenden Zenturien angewandten Methode, die Quellen selbst in ihrem pro und contra zu Wort kommen zu lassen und das Urteil dann dem Leser anheim zu stellen. So erklären sich die langatmigen Exzerpte in der Kirchen- und Ketzerhistorie, die aber mit bestimmten Absichten

[1] Vorrede zur K. u. K. H., § 29.

[2] Vorrede zur K. u. K. H., § 13f.; Zusatz zur K. u. K. H. I, 2, 4, 5, S. 65; Arnolds Brief an Spener über die K. u. K. H., abgedruckt in Pfanners Erläuterung = K. u. K. H. III A, S. 35: »Ob ich wohl ... etliche Puncte anders, als man insgemein pfleget, vorzutragen geschienen, so habe es doch ex officio Historici nicht anders thun können, als ichs in der Antiquität deutlich und ohne Verdrehung gefunden ... Was aber die Lehren selbst als Credenda betrifft, gehe ich weder in docendo noch in praxi von der wahren Gemeine Christi im geringsten ab«; nochmalige Erinnerung wegen ... der K. u. K. H., im Anhang der Abwege, S. 602ff.; es kränkt Arnold, daß einer in Wittenberg gehaltenen Disputation gegen sein Werk ein Theologe und kein Historiker präsidiert hat; Additamenta zur K. u. K. H., 6. Zusatz, § 6, S. 1043; vgl. Kortholt, de vita christiana, cap. 9, S. 116ff.

[3] Bei der Korrektur kommen mir die sehr bedeutsamen Bemerkungen K. Holls (Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte [1921] I, S. 399ff.) zur Entwicklung der Quellenkritik zu Gesicht, auf die ich nachdrücklich verweisen möchte.

zurechtgeschnitten sind, und die das Urteil der Einsicht des unparteiischen und erleuchteten Lesers anheimstellen können. Arnold dürfte bei diesem Verfahren sich der Methode der politischen Geschichtschreibung anschließen. Pufendorf, der in Arnolds Kreis als »unparteiisch« verehrt wurde, und auch Chemnitz haben die Quellen und zumeist die Urkunden selbst sprechen lassen, haben aber die Auswahl und die Verbindung nach bestimmten Tendenzen vollzogen[1]. Es ist also nicht nur die Masse des ihn erdrückenden Materials, durch welche die letzten Partien der K. u. K. H. in eine Exzerptensammlung verwandelt werden; es ist auch nicht bloß der Wunsch, durch die Anführung fremder Stimmen deutlich ausgesprochenen eigenen Urteilen aus dem Weg zu gehen; es ist vor allem das Streben nach äußerlich garantierter Objektivität, das Arnold diese Art der historischen Darstellung hat wählen lassen[2]. Von anderen Gesichtspunkten her ist Arnold schließlich zu einer sich mit den Maurinern eng berührenden historischen Methode gekommen, indem auch er auf das letzte, was dem Historiker zugänglich ist, auf die Urkunden selbst zurückgeht. Aber so sehr er von jenen verschieden ist, so ist ihm doch der Glaube an die apologetische Kraft der unparteiisch ermittelten historischen Wahrheit mit jenen gemeinsam. Unter Arnolds Händen hätte sich die Geschichte schließlich in Relationen über die Dinge auflösen und in skeptischem Agnostizismus münden können, wenn er eben nicht wirklich Historiker wäre und nicht nur Chronist, d. h. wenn er nicht nach seinen »unparteiischen«, in seiner Gegenwart wichtigen Gesichtspunkten in der Auswahl der Quellen verfahren sein würde.

Man kann wohl sagen, daß das Verständnis der unparteiischen Methode in der Mannigfaltigkeit ihrer Beziehungen der Schlüssel zum Verständnis der Kirchen- und Ketzerhistorie ist. Sie ist im Effekt, sicher nicht im Motiv, dasselbe wie die Aufforderung des Christian Thomasius an die Studierenden der Kirchengeschichte, »das Vorurtheil der Religion« abzulegen, in der sie aufgewachsen sind[3]. Jedenfalls darf derjenige, der dem Ursprung und der Entwicklung des Gedankens der historischen Objektivität nachgehen will, an dieser ihrer Erscheinungsform, die sie bei Gottfried Arnold gewommen hat, nicht vorübergehen.

Nach dem Gesagten liegt zweifellos etwas Richtiges in dem Vor-

[1] Vgl. M. Ritter, Studien über die Entwicklung der Geschichtswissenschaft (Historische Zeitschrift 1912, Band 109, S. 336ff.); desselben Entwicklung der Geschichtswissenschaft (1919), S. 196ff.

[2] K. u. K. H. II, 16, 14, 1, S. 760.

[3] Höchstnöthige Cautelen . . . zur Erlernung der Kirchenrechtsgelahrtheit (1728), S. 26, § 7.

wurf der Feinde Arnolds, er arbeite nach bestimmten Vorurteilen[1]. Aber ganz übersehen haben sie den großen Zug dieser Geschichte, die die objektive Wirklichkeit unparteiisch darstellen will. Aus der Kirchlichkeit dieser orthodoxen Gegner ergibt sich die traditionalistische Stimmung[2], in der sie der radikalen Verfallstheorie, vollends in ihrer Anwendung auf die Geschichte des Luthertums, ablehnend gegenüberstehen. Aber das ist nicht alles. In ganz theologischer Weise — denn auf dem Grund der christlichen Theologie ist das Verflochtensein des Historischen in das Metaphysische gegeben — sind diesen Männern historische Urteile zugleich dogmatische Urteile. Sie stoßen sich daran, daß Arnold dem Heiden Zosimus den Vorzug vor Eusebius gibt, und das trotz der Kritik Scaligers an Eusebius. Der Nachweis des Biblizismus der Arianer durch Arnold bringt Arnold selbst in den Verdacht des Arianismus. Sie können es nicht verstehen, daß man an die Trinität glaubt und doch die Entstehung der trinitarischen termini in nachbiblischen Zeiten erkennt, und daß man Ketzer verteidigen kann, ohne selbst an die Ketzereien zu glauben. Sie verfahren nach dem von Pfanner zitierten Juristen-Grundsatz: Der Freund meines Feindes ist mein Feind[3]. Das Verhältnis zur kirchlichen Vergangenheit ist bei diesen Kindern der Mutter Kirche schließlich doch ein anderes als bei dem Geistmenschen Arnold; es ist intimer, persönlicher, wärmer. Sie fühlen sich als ein Stück der Vergangenheit, in der das beste ihres Lebens lebendig ist, und die sie pietätvoll verehren. Und wer ein Ohr für die Obertöne hat, der hört aus der Kritik Cyprians an Arnolds Darstellung der Papst- und Kaisergeschichte im 16. Jahrhundert die im Unterbewußtsein oder im Willen liegende Tendenz hervor, die Fürsten zu schützen und an den Päpsten weniger das unmoralische Leben als die Vernachlässigung ihres Priesteramtes zu tadeln[4].

II

Im offenherzigen Bekenntnis erzählt Arnold, daß ihn »natürliche Lust und Fähigkeit« besonders zur Philosophie gezogen habe »und darinnen auff die Antiquität, Historiam civilem und Criticam«, und daß er von da »nach vielen Bemühungen in andern Wissenschafften und

[1] Z. B. sagt Wernsdorff in der commentatio de indiff. religiorum, S. 80, von Arnold: Imo vero indifferentismum totius illius voluminis scopum fuisse, cum alias tum maxime in Epilogo aperit.

[2] Cyprian vermißt z. B. bei Arnold die Hervorhebung der positiven Seiten in seiner Charakteristik der alten Lutherischen Theologen und meint: »daß man gegen die lieben alten Vorfahren ehrerbietig ist, erfordert die Dankbarkeit«. (Bei Grosch, nothwendige Vertheidigung, S. 837.)

[3] Erläuterung seines unpartheiischen Bedenckens, § 10.

[4] Cyprian, bei Grosch, 5ff., 9ff.

Sprachen« auf die Kirchengeschichte gekommen sei[1]. Er hat diesen »Zug« sein ganzes Leben hindurch als Ablenkung von dem »Zug« des Vaters zum Sohn durch den heiligen Geist eigentlich als Sünde empfunden; aber diese »sündhafte« Neigung hat den wissenschaftlichen und kritischen Charakter in der Kirchengeschichte hervorgebracht[2].

Diese literarkritische Haltung darf nicht übersehen werden. Sie zeigt sich bereits in der Einteilung, die Arnold der Kirchen- und Ketzerhistorie gegeben hat. Wie die meisten protestantischen kirchenhistorischen Gesamtdarstellungen des 16. und 17. Jahrhunderts, so ist auch Arnolds Werk nach dem Vorbild der Magdeburger Zenturien aufgebaut. Das gilt nicht nur für die Darstellung nach Jahrhunderten sondern auch für die Gliederung der Jahrhunderte in loci und für die Berücksichtigung der Juden, Heiden und Türken. Arnold hat aber die einzelnen, aus der kirchenhistorischen Tradition übernommenen loci vereinfacht und zusammengezogen und gibt nur den »Skribenten«, die von den Magdeburger Zenturien im locus de doctrina behandelt werden, ein besonderes Kapitel, worin wir einen Beweis für sein literarhistorisches Interesse erblicken dürfen[3]. Aus der Art der Darsteller erkennt man die Absicht

[1] Offenhertziges Bekäntniß, § 3f.

[2] Arnold weiß aus Erfahrung, »wie leicht sich überall die natürliche Curiosität, Neugierigkeit, Ruhmredigkeit, Eigenliebe und dergleichen schändliche Natur-Kräffte bey dem Lesen in solche Dinge einmischen«, und der Erleuchtete wird »die stets warnende und abziehende Stimme der Weißheit vernehmen, welche ihn von dem vielerley Wissen und Erzehlen ab- und zur stillen Einfalt und Sammlung des Gemüthes bringen wird, wo er nur gehorsam seyn mag«. Beschluß IV der K. u. K. H., § 5 (II, S. 981).

[3] Vorrede zur K. u. K. H., §§ 11 und 12: »In der Methode selbst aber habe ich diejenige zum Zweck am dienlichsten geachtet, daß ich bey jedem seculo (die beyden letzten . . . ausgenommen) erstlich alle diejenigen Scribenten, Lehrer und Personen selbst auff den Schauplatz geführet, aus welchen die Nachrichtungen meist genommen, und von denen die erfolgten Comödien oder Tragödien gleichsam gespielet worden, damit die Kundschafft derselben dem gantzen folgenden corpori das nöthige Licht geben möchte. Hierauf kommen dann die Handlungen selbst, wie sie in denen häußlichen oder kirchlichen Übungen, Zeremonien, Ordnungen, und dem gantzen aus- und innwendigen Staat und fatis der Kirchen nach derselben Ab- und Zunahme, Verfolgung oder Ruhe, bösem oder gutem Zustand bestehen. Diesen folgen die Haupt-Versammlungen, Concilia, und andern Religions-Händel, und darauf diejenigen Streitigkeiten sammt der gantzen Ketzer-Historie . . . Endlich ist auch nicht vergessen worden, die Beschaffenheit und das Verhalten der Regenten, die mit der Kirchen zu thun gehabt, wie auch derer andere, außer der äusserlichen Gemeinschafft stehenden Nationen, als der Juden, Heyden und Türcken mitanzuhencken: soweit sie nemlich die Kirchengeschichte nebenst der gantzen Harmonie und dem zusammengehaltenen Parallelismo nach Zeiten, Personen, Orten und dergleichen erläutern.«

der Quellen. Die Heranziehung der Juden, Heiden und Türken hat dabei vornehmlich den Zweck, an der Notwendigkeit ihrer Verstockung und am Stillstand der Mission die Tiefe des Verfalls der christlichen Kirchen zu demonstrieren. Daß Arnold dabei zu einem neuen religionsgeschichtlichen Verständnis Mohammeds kommt, ist schon im zweiten Kapitel dargelegt worden.

Deutlicher noch tritt der literarkritische Zug in der die Methodologie behandelnden Gießener Antrittsvorlesung hervor. Die Frage nach der Verdorbenheit des historischen Studiums wird ihm zur Frage nach dem verderbten Zustand der Quellen, die die Geschehnisse lückenhaft, parteiisch und unwahr überliefern[1]. Die letzte Ursache dazu findet er in der Tatsache des Nichtbekehrtseins der Autoren, die ohne das göttliche Licht und in natürlicher Blindheit nicht in der Lage waren, die Ereignisse und Erscheinungen unparteiisch und frei von Affekten darzustellen[2]. Deshalb ist die Wahrheit »verkleistert«, und es bedarf vor allem einer kritischen Prüfung und Ordnung der Quellen und ihrer Absichten, wenn man zur geschichtlichen Wirklichkeit vordringen will[3]. »Es ist nicht zu sagen, wie emsig, listig und glücklich die falsche Kirche allezeit und überall in Vertretung, Bedeckung und Verkleisterung der Zeugnisse und Fußstapffen aller Gottseligen gewesen. Also daß kaum mit der grösten Mühe die alten Gänge und Spuren zu finden seyn, weil durch das gewöhnliche Lästern und Verdammen nichts als Eckel und Scheu vor der Wahrheit unter Groß und Klein erwecket worden.«

Das Studium der Quellen selbst ist der Ausgangspunkt Arnolds gewesen. Als er »nach gewöhnlicher Art der Studierenden« die Antiquität untersuchte, sind ihm die Augen aufgegangen[4]. Er erkannte die vielen Spuren des Verfalls der Großkirche und ist von da aus zu seiner neuen Auffassung der Ketzer vorgeschritten. Es ist keine Frage, daß ihm die Rücksichtslosigkeit seiner tapferen Kritik den Weg gebahnt hat. Vor allem wird das für Epiphanius zutreffen, obwohl er hier nicht bloß in Casaubonus sondern etwa auch in Richard Simon mit seiner Kritik an der Geschichte Ebions Vorgänger hatte[5]. Ebenso hat er — um nur einen Punkt hervorzuheben — die Lücken in den beiden großen

[1] de corrupto historiarum studio bei Dibelius 222, 26f.; 216, 14; 217, 16f.

[2] Ibid. 215, 12; Vorrede zur K. u. K. H., § 36.

[3] Vorrede zur K. u. K. H., § 52. Arnold ist der Meinung, daß fleißige Forschung noch viel Neues aus alten und neuen Schriften ans Licht bringen kann.

[4] Erklärung 4, 17.

[5] K. u. K. H. I, 4, 4, 31f., S. 172f. Gerade hier kann man aber studieren, wie sehr Arnold es liebt, sein Urteil in demjenigen anderer zu geben, ja es hinter andern zu verstecken.

historischen Werken des Eusebius von Cäsarea gesehen und sie mit dem Schamgefühl des Eusebius über seinen eigenen Abfall zu erklären versucht[1]. Er hält den Eusebius für zuverlässig, soweit er fremde Autoren zitiert, für unzuverlässig, soweit er eigenes bringt, und schließt sich mit diesem Urteil an dasjenige des Scultetus in seiner Medulla patrum an[2], wie denn seine Kritik des Eusebius aufs stärkste von den eigenen oder von ihm veröffentlichten kritischen Untersuchungen des Christian Thomasius beeinflußt ist[3]. Wie stark die Betonung der Quellenkritik durch Arnold gewesen ist, das sieht man daraus, daß seine Darstellung der Ketzer und Sekten unmittelbar aus den Quellen selbst aufgebaut wird[4]; daß gleich an die Spitze der Geschichte der Donatisten die Erörterung der Quellenfrage gestellt wird, mit dem Hinweis auf die einseitigen gegnerischen Berichte des Augustinus und des Optatus[5]; daß die letzten Worte Julians wegen der Nichtübereinstimmung der Berichterstatter als Fabel beurteilt werden[6]; daß aber auch die Darstellung Mohammeds mit der Andeutung quellenkritischer Bedenken beginnt[7]. Auch so feine kritische Beobachtungen wie die, daß in den Edikten Konstantins Christi »nicht eigentlich nach den Grund-Sätzen des Christenthums gedacht, sondern nur der Christen Gesetz und Zucht angeführet wird«, sind nicht vereinzelt[8]. Und die Differenzierung der einzelnen Erscheinungen, wenn Arnold z. B. die verschiedenen Schattierungen des Donatismus oder die Eigenart des Christentums Priszillians sieht, der »kein Gnosticus im gewöhnlichen Verstand war«, beruht[9] auf sicherer und unabhängiger Verwertung der Quellen. Daneben stehen dann freilich kritische Ungeheuerlichkeiten, wie die Beurteilung der legio fulminatrix, die Arnold jedoch mit andern Gelehrten seiner Zeit teilt. Aber gerade hier gilt, daß sie — außer aus dem Glauben an den absolut wunderbaren Gott — aus kritischen Erwägungen heraus zustande kommt[10].

---

[1] K. u. K. H. I, 4, 4, 45, S. 178.

[2] Zusatz zu I, 4, 4, § 45, S. 178; vgl. I, 4, 4, 48, Anm. h und Erste Liebe, Vorbericht, S. 29.

[3] Arnold übersetzt und druckt ab die observationes 22–24 aus den observationes Hallenses ad rem literariam spectantes (1700) = K. u. K. H. I, 4, 3, 23, S. 144ff.

[4] Vorrede zur K. u. K. H., § 29.

[5] K. u. K. H., I, 4, 8, 34, S. 219.

[6] K. u. K. H., I, 4, 1, 17, S. 133.

[7] K. u. K. H. I, 7, 1, 4, S. 291.

[8] K. u. K. H. I, 4, 2, 7, S. 138.

[9] K. u. K. H. I, 4, 8, 28 und 34, S. 216 und 219.

[10] K. u. K. H. I, 2, 1, 15f., S. 56.

Die Kritik vermeidet zwar nicht den Fehler, Predigten oder Bußmahnungen als Zeugnisse wirklicher Verhältnisse zu verwerten — Cyprian hat diesen Fehler scharf gerügt — sie ist auch nicht frei von der Tendenz, derjenigen Schrift den Vorzug zu geben, die die Dinge am schwärzesten malt[1], aber sie macht doch schon die ersten Schritte auf dem Weg, nicht bloß das Echte vom Unechten zu scheiden, sondern auch die echten Berichte selbst auf ihre Absichten hin zu kritisieren. Hier führt Arnold auch den richtigen, aber — wie die Geschichtschreibung der Aufklärung zeigt — gefährlichen Grundsatz durch, daß es Dinge gibt, die nicht wahr sein können, selbst wenn sie einwandfrei überliefert sind, weil sie der gesunden Vernunft widersprechen. Einen konservativen Zug gewinnt die Kritik Arnolds durch die Übernahme des alten, aus dem Humanismus stammenden exegetischen Grundsatzes, daß man nicht bloß die Schrift sondern auch strittige Fragen in der Antiquität mit Hilfe der Väter, die den Ereignissen am nächsten standen und am besten Griechisch verstanden, interpretieren solle[2]. Auch Echtheitsfragen werden aus dem Urteil der Tradition heraus entschieden: Die Clementinischen Rekognitionen sind schließlich echt, weil die vornehmsten Väter sie immer »allegiret und gerühmet« haben[3].

Schon die aus dem alten Humanistengrundsatz sich ergebende Annäherung an die traditionalistische Auffassung der alten Kirchengeschichte, ja der Geschichte überhaupt, bringt es mit sich, daß Arnold den Quellen nicht bloß mit der kühlen Leidenschaft des Gelehrten gegenübersteht. Er ist von Zu- und Abneigung bewegt, und seine Liebe gehört sowohl den mystischen Theologen aller Zeiten als auch der Zeit der »Ersten Liebe«. Nur ein unbekehrter Sinn kann nach seiner Überzeugung dem Christentum der ersten 300 Jahre den Charakter einer »Platonischen Republique« zusprechen und daraus die Unmöglichkeit, das Ideal in der Gegenwart zu verwirklichen, folgern. Unter dem Einfluß der humanistisch-traditionalistischen Geschichtsanschauung können manche Autoren, die in der Kirchen- und Ketzerhistorie getadelt werden, in den dogmatisch-erbaulichen Schriften als Autoritäten behandelt werden. Sie sind eben Glieder

[1] Das hat Eckhard in seinem von Leibniz gebilligten Urteil, das Arnold den Mangel historischer Akribie und gründlicher Benutzung der Quellen vorhält, hervorgehoben. Eckhards monatliche Auszüge vom Juni 1700, S. 296ff.

[2] Der Begriff ἄνωθεν γεννηθῆναι (Joh. 3, 8) wird mit Hilfe der alten griechischen Ausleger, »die es ohne Zweiffel am Besten verstanden«, expliziert. (Inwendiges Christenthum 231.)

[3] Vorrede, § 20, zur »Historie von der Lehre, Leben und Thaten .... Petri und Pauli«, 1708. Arnold folgt in diesem Urteil dem Spicilegium des Deutsch-Engländers Grabius (I, 279).

der Antiquität, um die der Heiligenschein des »Anfangs« gebreitet ist; allerdings hat der Historiker auch andere wissenschaftliche Gründe, die ihm die Autoren der Verfallszeit zu Autoritäten machen. Der Verfall kam nicht als Katastrophe sondern als Entwicklung, und die mündliche Tradition hat vieles Gute in den späteren verdorbenen Zeiten lebendig erhalten, das man oft gelehrt, wenn auch nicht in die Praxis umgesetzt hat, und, auch wenn man es verworfen hat, jedenfalls erwähnt hat, »zu geschweigen, daß noch viele Fragmente der ersten Schrifften bey den folgenden Scribenten übrig gewesen«[1]. So führt der Begriff der Antiquität schließlich doch zu einer ganz unhistorischen und dogmatischen Verwertung der einzelnen Autoren. Nicht nur wird das Neue Testament von hier aus, trotz aller in der Kirchen- und Ketzerhistorie ausgesprochenen gegenteiligen Einsichten, doch wieder zum einheitlichen dogmatischen Kanon, sondern auch die Väter erscheinen nebeneinander, auf einer Fläche als gleichwertige testes veritatis: Augustin und Makarius werden zusammengestellt, und zu Ignatius, Basilius und Athanasius gesellt sich Bernhard[2]. Diese dem Kern der Kirchen- und Ketzerhistorie widersprechende Seelenstellung der Antiquität gegenüber ist die Voraussetzung für die in den meisten Schriften Arnolds angewandte schriftstellerische Methode, alle Probleme der Gegenwart aus dem Sinn der Alten heraus zu erläutern, die Gegenwart durch die Antiquität zu erleuchten.

Es steht wohl im Zusammenhang hiermit, daß Arnold eine historische Erkenntnis um ihrer selbst willen schließlich doch nicht kennt. Auch die wissenschaftliche Arbeit muß einen »Nutzen« haben; und der Zweck der Geschichtschreibung ist die Besserung und Erziehung der Gegenwart[3]. Der Förderung von »Gottes Heiligkeit und der Menschen Heyl und Wohlseyn«, welche alle seine historischen Arbeiten bezwecken, dient auch die meisterhafte Anwendung der deutschen Sprache, die er nicht nur in seinen Gedichten sondern auch in den gelehrten Prosaarbeiten kraftvoller und reiner, unter sichtlich bewußter Vermeidung des gelehrten Schwulstes von Fremdwörtern, als die meisten Zeitgenossen

[1] Erste Liebe, Vorrede, § 11.

[2] Erste Liebe 1, 12, 2; 1, 20, 8.

[3] Abwege, Anhang 609; Erste Liebe, Vorrede, § 3; 8, 1, 4; Beschluß der K. u. K. H. IV, § 22, S. 983; Vorrede zur K. u. K. H., § 48; de corrupto historiarum studio bei Dibelius 214, 8. — Diese Auffassung von der Aufgabe der Geschichte ist die allgemein gültige. Man findet sie bei Macchiavelli und Guiccardini so gut wie bei den Reformatoren, und bei Vossius oder Spanheim, und ihre letzte Wurzel ist wohl Polybius. Vgl. Mencke-Glückert, die Geschichtschreibung der Reformation und Gegenreformation, S. 40ff.

gebraucht. »Bishero ist genug Lateinisch hievon geschrieben und wenigen anderen zu gute kommen: Es muß aber auch den Unmündigen und Kindern die Herrlichkeit Gottes an seinen ersten Gemeinen kund werden[1].«

Auch die Kritik Arnolds steht in engem Zusammenhang mit den kritischen Forschungen seiner Zeit. Wenn man die von ihm benutzten kritischen Schriften durchgeht, so sieht man bald, daß konfessionelle Rücksichten ihn nicht bestimmt haben. Auch die Polemik gegen die Katholiken oder Reformierten[2] ist auf ein Minimum beschränkt. Das versteht sich ja aus den Grundgedanken der Kirchen- und Ketzerhistorie von selbst. Eher könnte es den Anschein haben, als gebe Arnold den katholischen und reformierten Gelehrten den Vorzug, wie das ja Semler ausgesprochenermaßen getan hat. Indessen wird dieser Anschein nicht auf Absicht sondern auf die Objektivität des Gelehrten zurückzuführen sein, der das Gute nimmt, wo er es findet; und es wird wohl kaum zu bezweifeln sein, daß die historische wissenschaftliche Arbeit der Katholiken und Reformierten der damaligen Zeit in der Tat höher zu bewerten ist als die der Lutheraner. Zudem warnt Arnold ausdrücklich davor, den katholischen Kritikern ohne Beweis zu trauen »wegen der bekannten Untreue und partheyischen Urteils«. Kritische Autoritäten sind ihm vor allem Christian Thomasius, Robert Cocus, Cave und Andreas Rivet; daneben ist auf die Celebritäten seiner Zeit hinzuweisen, auf Scaliger, Casaubonus, Dallaeus und Vater und Sohn Vossius, ebenso wie auf Huetius, Bellarmin, Labbe, Possevinus, Stephan le Moyne, Petavius und Halloixius. Auch an Hottinger, Scultetus, Bosius, Olearius, Sagittarius und an den Patrologien Gerhards und Chemnitzens darf ich nicht vorübergehen. Auch in kritischer Beziehung scheint mir der Einfluß des Chr. Chr. Sand, des sozinianischen Verfassers des nucleus h. e., nicht ganz gering zu veranschlagen sein; wenigstens dürfte Arnold ihm die gelegentlichen Hinweise auf Handschriften aus der Zeit der alten Kirchengeschichte entnommen haben und die von Arnold übernommenen Zweifel an den Berichten über den Tod des Arius hat, soviel ich sehe, zuerst Sand geltend gemacht. Ohne Einfluß sind auf Arnold die großen Franzosen im allgemeinen geblieben; Mabillon zitiert er nur einmal[3], und

---

[1] Vorrede zur Ersten Liebe, § 12; Vorrede zur K. u. K. H., § 41.

[2] Polemik gegen Baronius, z. B. K. u. K. H. I, 11, 1, 2 u. 7, S. 343 u. 345; I, 11, 2, 2, S. 348; I, 11, 5, 2, S. 357.

[3] K. u. K. H. I, 4, 8, 46, Anm. A, S. 225. – Ich möchte fast vermuten, daß in der Anführung Annaberger Chroniken durch Arnold sich ein gewisser Lokalpatriotismus kundtut. Auch die Zitierung seines Gießener Kollegen J. H. Majus ist trotz der sachlichen Berührungspunkte vielleicht auf Persönliches zurück-

Tillemont, soviel ich sehe, gar nicht; und die Methode der »Mauriner«, die wir bei Leibniz, aber auch bei dem Leipziger Kirchenhistoriker Ittig glauben konstatieren zu dürfen, unterscheidet sich trotz einer gewissen prinzipiellen Annäherung schließlich gründlich von der »unparteiischen« Methode Arnolds.

Das Gewicht dieser Autoritäten ist in kritischer Beziehung sehr groß gewesen, und das Urteil Eckhards bezw. Leibnizens scheint nicht unberechtigt zu sein, das meint, man finde von Voss oder Cave Übergangenes sicher nicht bei Arnold[1].

Trotzdem ist Cave Autorität nur als Patristiker; und es wird nützlich sein, gegenüber manchen schiefen Urteilen kurz das Verhältnis der »Ersten Liebe« zu Caves »Erstem Christenthum« festzustellen. Die »Erste Liebe« ist nicht nur als Ergänzung zu Caves »Erstem Christenthum« — Kommentar sagt der boshaft fromme Veiel — geschrieben sondern auch dagegen[2]. Die Kritik, in der Arnold seine Einwände gegen das Buch erhebt, schließt sich an die von Witsius in der Vorrede zu der deutschen Übersetzung von Caves Werk gegebene an, wie Arnold selbst hervorhebt[3]. Cave macht zwei große Fehler. Einmal geht er aus von der Kirchenverfassung und Liturgie der anglikanischen Kirche und sucht die Gleichheit dieser mit der apostolischen Kirche zu erweisen[4]. Deshalb hat er nicht gesehen, daß die Kirche der Apostel anders beschaffen war als die der ersten

---

zuführen. Bei dem scharf getadelten Deutschmann, an dessen Tisch Arnold als Wittenberger Student teilnehmen durfte (Coler, Summarische Nachricht von Arnolds Leben und Schriften, S. 15), möchte ich das lieber nicht annehmen. (K. u. K. H. II, 17, 5, 9, S. 79; Erl. 5, 15.)

[1] Eckhards monatliche Auszüge (1700), S. 296ff., abgedruckt K. u. K. H. III A, S. 158ff. Dibelius hat angenommen, daß Leibniz der Verfasser der Rezension sei, und diese Annahme wahrscheinlich zu machen gewußt. (Vgl. Dibelius, Gottfried Arnold, 1873, S. 121, Anm.) Nach den Ausführungen Burdachs (Faust und Moses = Sitzungsberichte der Berliner Akademie der Wissenschaften, 1912, II, S. 144f., Anm. 1) halte ich es jedoch für wahrscheinlicher, daß Eckhard selbst der Verfasser der Rezension ist, die aber Leibniz vorher gelesen hat und unbeanstandet hat ausgehen lassen. Ich glaube, gegen Burdach, daß Leibniz die Rezension gebilligt hat; denn es klafft eine Kluft zwischen ihm und Arnold in bezug auf die historische Methode; und bei seiner Art, Geschichte zu schreiben, mußte er ein Gegner Arnolds sein.

[2] Chr. Thomasius, Cautelen von der Kirchenrechtsgelahrtheit, S. 169, § 5, Anm. 9.

[3] Deutsche Ausgabe bei Thomas Fritsch, 1696; Vorrede von 1692; vgl. Vorrede zur Ersten Liebe, § 8.

[4] In der Vorrede zu seiner historia literaria scriptorum Eccl. hat Cave die englische Kirche als das schönste Bild der heiligen Antiquität gepriesen, was Arnold wohl gesehen hat (Vorrede zur Ersten Liebe, § 8).

Väter, indem Irenäus und Cyprian manches eingeführt haben, was später »zu einem grossen Verfall von dem innerlichen aufs äusserliche gedienet hat[1]«. Deshalb hat er aber auch viel abergläubische Bräuche und Zeremonien als Wesen des apostolischen Christentums vorgeführt, während er das »innerliche wahre Wesen der Gottseligkeit samt den rechten Früchten des äusserlichen Gottesdienstes« nicht beschrieben und auf die biblische Begründung nicht genügend Wert gelegt hat[2]. Der zweite Grundfehler Caves betrifft die Verkennung der Zeit Konstantins des Großen. Cave beurteilt diese Epoche als eine Blüte der von Verfolgungen befreiten Kirche, und er rechnet all die Titel, Würden, Zeremonien, den »aufgekommenen Pracht und Staat in prächtigen Kirchen-Gebäuden« zum apostolischen Christentum, während all das in Wahrheit bereits eine Wirkung des Antichristen in der von der apostolischen Lauterkeit abgefallenen Kirche gewesen ist[3]. Diese Kritik trifft die Hauptpunkte. Aus Caves Buch spricht der wohlhabende[4] anglikanische Kleriker, dem schon »die Natur« die Notwendigkeit von Kulthandlungen beweist[5], und der gegen die »freche(n) und verrätherische(n) Pfaffe(n)« wettert, die es wagen, sich gegen die Obrigkeit zu empören[6]. Eine Empfindung für den Geist des Urchristentums in seinen Unterschieden von der anglikanischen Kirche hat Cave nicht gehabt. Während Arnold das ganze äußere Kirchenwesen als Wirkung des Verfalls wertet, ist dies für Cave der Inbegriff der Frömmigkeit. Cave ist — das ist selbstverständlich — strenger Anhänger der traditionalistischen Geschichtsauffassung; in den ersten Jahrhunderten findet sein Humanismus das reine Urbild seiner Kirche. In Arnolds Polemik gegen Cave reagiert die mystisch-spiritualistische Verfallsidee gegen den Traditionalismus, und die Verfallsidee bringt auch in den Traditionalismus, soweit Arnold ihn vertritt, charakteristische Unterschiede im Verhältnis zu Cave herein.

---

[1] Vorrede zur Ersten Liebe, § 8.

[2] Ibid., § 9.

[3] Witsius in der Vorrede zu Cave 29: »Denn nach diesem ist die Lust zum Disputieren darein gekommen, und hat die Hertzen, welche vordem so inniglich in der Liebe vereinigt waren, so nnglücklich von einander gerissen. Seitdem hat man dasjenige, was in dem Juden- und Heydentum scheinbar und prächtig war, ins Christenthum auffgenommen, womit aber dasselbe ... verstellet und erstickt worden ist. Seitdem ist die Welt mit ihrem Reichthum, Wohllust und Pracht eingebrochen.« Vgl. Miscellanea sacra II, 756f.; 853ff.

[4] Erstes Christenthum 51 und 45.

[5] Ibid. 134, 231, 590.

[6] Ibid. 702ff., 735f.

Das ist der eigentliche Unterschied zwischen den beiden Werken, die im letzten Grund etwas total Verschiedenes, weil aus verschiedenen Wurzeln Hervorgewachsenes, sind. Wohl entspricht die Einteilung der Ersten Liebe in den Kapitelüberschriften von Buch II und III Caves »Erstem Christenthum« S. 105, aber hinter beiden steht Tit. 2, 12; und Arnold hat ein 5. Buch »von der ersten Christen Pflicht und Bezeugung gegen die Gottlosen«; ein 6. Buch »von der ersten Christen sonderbahren Wundergaben«; ein 8. Buch vom Verfall unter Konstantin dem Großen. All das hat Cave bezeichnenderweise nicht; und diese Äußerlichkeiten lassen den ganzen innern Unterschied der beiden Werke hervortreten.

Seine kritischen Grundsätze hat Arnold aus dem 14. Kapitel der Critica sacra des Andreas Rivetus »kürtzlich zusammengezogen« und darauf hingewiesen, daß Rivet dieselben aus Hyperius und Villavincentius »wiederholet« hat[1]. Diese Grundsätze sind durch »die allgemeine Einstimmung der Gelehrten« erprobt. Das wichtigste ist — und das stammt von Arnold selbst oder ist unbewußtes Erbe Luthers — die Erkenntnis des Geistes des Urchristentums. Von da aus erfaßt man »die Schreibart und den Geist eines jeden alten Scribenten« und hat zugleich das entscheidende Kriterium für die Echtheit bezw. Unechtheit einer Schrift[2]. Dann ist es nötig — und hier referiert Arnold Rivet —, daß man die besten Editionen, die man nach 200jähriger Arbeit heute haben kann, benützt, wie man sich auch in die gesamte patristische Literatur einarbeiten muß. Für die Echtheit ist die Frage nach der Zeit die wichtigste. Denn die Unechtheit einer Schrift enthüllt sich, wenn der Verfasser Schriften zitiert, oder Gebräuche, Satzungen und Ausdrücke anführt, oder auf Begebenheiten und Streitigkeiten anspielt, die erst nach seiner Zeit aufgekommen sind. Eine echte Schrift muß mit ihrem »stylus« mit den übrigen Schriften des betreffenden Autors übereinstimmen, und sie darf nicht auch »böse und gottlose Meynungen« bringen, »von welchen man weiß, daß der vorgegebene Autor ihnen feind gewesen«. Nachgeäffte Schriften werden sich leicht als

---

[1] »Nothwendiger und kurtzgefaßter Vor-Bericht von denen alten Kirchen-Scribenten« (Erste Liebe), S. 11; vgl. Vorrede zur K. u. K. H., § 16.

[2] »Es verrathen sich auch bald die eingeschobenen und verfälschten Bücher der Alten, wenn ein gescheidter Lehrer entweder offenbare Gottlosigkeit, Lästerungen und Irrthümer, oder nur allerhand Mißbräuche, Aberglauben, Menschen-Satzungen, Verwerffung unschuldiger Leute und dergleichen Göttlichem Wort zuwider lauffende Dinge darinnen anmercken kan.« (Vorbericht zur Ersten Liebe, § 11.)

solche zu erkennen geben[1]. Von höchster Bedeutung sind die literarischen Angaben oder Kataloge der Väter selbst und die Retraktationen, die einzelne von ihnen geschrieben haben.

III

Die ersten Jahrhunderte, ja die alte Kirchengeschichte überhaupt, sind nach den Quellen gearbeitet. Arnold muß eine Unmenge von auf Zetteln niedergeschriebenen Exzerpten besessen haben, die er unter den verschiedensten Gesichtspunkten durcheinanderschütteln und aneinanderreihen konnte. Seine späteren erbaulich-historischen Arbeiten haben ihm nach eigenem Geständnis wenig Mühe gemacht, da er das Erforderliche stets bei der Hand gehabt hat. Hie und da wird eine Belegstelle auch aus der alten Kirchengeschichte aus zweiter Hand, etwa aus Scultetus oder Kortholt zitiert, wie er denn überhaupt von dem lebhaften Bestreben beseelt ist, die eigene Position durch das Urteil anderer Gelehrten zu stützen. Aber er beherrscht den Stoff so souverän, daß er ihn in der Kirchen- und Ketzerhistorie in eigener Erzählung und nach eigenen Gesichtspunkten gestaltet.

Weniger gut ist anscheinend die Kenntnis des Mittelalters fundiert. Sie geht im wesentlichen auf schon vorhandene Darstellungen zurück; aber auch hier gebraucht die freie Darstellung die eigenen Worte, ohne sich an die Exzerpte zu binden. Anders wird das in den letzten Zenturien. Je mehr Arnold sich seiner Gegenwart nähert, und je heikler der behandelte Stoff ist, desto mehr beschränkt er sich darauf, in den Worten anderer zu reden[2]; ja er geht schließlich dazu über, Auszüge oder ganze von ihm selbst gesammelte Aktenstücke wiederzugeben. Er hat ein gewaltiges Material sich zu beschaffen gewußt[3], und noch heute gibt es keine Kirchengeschichte, die in diesem Maße und in dieser Genauigkeit alle jene Mystiker und Heiligen zweiten Ranges aus dem 16. und 17. Jahrhundert darstellt. In diesen Partien ist das Buch auch heute nicht veraltet. Namentlich der dritte und vierte Teil, sowie

[1] »Also findet man viel Schrifften unter denen Patribus, die aus dem und jenem berühmten Kirchen-Vater zusammen geflicket sind, und ihren Namen vor der Stirne tragen, dennoch aber alsbald durch die lahme Connexion und Verknüpffung sich bloß geben.« (Ibid.)

[2] K. u. K. H. II, 16, 14, 1, S. 760. Das den Zustand der lutherischen Geistlichen nach der Reformation behandelnde Kapitel bringt als zweiten Satz: »Absonderlich da ich nicht gesonnen bin, das Geringste von meinem Eigenen zu setzen, sondern denen Relationen und Fußstapffen der Scribenten selbiger Zeiten treulich nachzugehen.«

[3] Vorrede zur K. u. K. H., § 16.

die Supplemente und die illustrationes et emendationes der Kirchen- und Ketzerhistorie bringen ein so umfassendes Material, daß allein die Aufzählung der einzelnen Stücke Seiten füllen würde und aus diesem Grund hier unterbleiben soll. Die Bibliothek seines Gießener Kollegen Mai hat ihm ebenso ausgeholfen wie diejenige des Christian Thomasius, deren handschriftliche Schätze Arnold zum Teil benutzt hat[1]. Viele seiner interessanten Nachrichten hat Arnold aus dem vier Foliobände umfassenden Briefwechsel Balthasar Meisners, den später auch Tholuck benutzt hat. Für die sich anbahnende Methode der Aufklärung scheint es mir nicht unwichtig zu sein, daß Arnold auch Reiseberichte nicht selten herangezogen hat[2].

Diese Untersuchung hat den Zweck, in den Geist der Kirchen- und Ketzerhistorie Arnolds einzuführen. Sie will keine Rezension sein. Wohin eine solche führen würde, das zeigt der Folioband Groschs, der doch nur einen Teil des 16. Jahrhunderts in Arnolds Darstellung durchgeht. Faßt man die Aufgabe einer historiographischen Arbeit in diesem Sinn, dann kann sie nur eine Gegendarstellung der Geschichte überhaupt werden, und das ist doch schließlich etwas, was die gesamte historische Forschung der Zeit und nicht ein einzelner zu leisten hat. So darf ich wohl von einer Stellungnahme zu dem von Arnold gezeichneten Bild in seinen Einzelheiten absehen und statt dessen nur die Frage aufwerfen, wie Arnold zitiert und übersetzt hat, und welches die Editionen gewesen sind, auf die er sich gestützt hat. Auch hierbei will ich mich nicht mit der Wiedergabe der ziemlich umständlichen und langweiligen Einzeluntersuchungen aufhalten sondern mich im allgemeinen mit der Mitteilung des Resultates begnügen.

Zunächst einmal: Arnold zitiert redlich seine Quellen; ja Eckhard hat ihm nicht ganz ohne Grund vorgeworfen, er zitiere mehr, als er selbst gelesen habe. So scheint es zunächst nicht schwierig zu sein, den Wegen seiner Forschung zu folgen. Bei näherem Zusehen entdeckt man jedoch, daß es auf diesem Weg nicht möglich ist, aus der Masse der Autoren das Charakteristische und Entscheidende herauszufinden; ein Umstand, der mich bewogen hat, auch in dem von den Wurzeln seiner Anschauungen handelnden Kapitel einen innerlicheren Weg einzuschlagen. Ebensowenig ist es ohne Mühe möglich, die von Arnold übersetzten Zitate nachzuprüfen. Das hängt mit der Art, in der er zitiert, zusammen. Er zitiert nämlich zumeist in so allgemeiner Form, daß er recht oft nur den Autor und höchstens noch die betreffende

[1] Coler, historia Gothofredi Arnoldi, 1718; appendix, S. 283.
[2] Z. B. Erste Liebe 4, 3, 17.

Schrift angibt, ohne jede Näherbestimmung. In der Ersten Liebe und in der theologia experimentalis ist die Form der Zitate präziser, während sie auch in der Wahren Abbildung des inwendigen Christenthums sehr viel zu wünschen übrig läßt. Ich weiß nicht, ob Joh. Clericus auf Arnold zielt, wenn er von einem Historiker seiner Zeit, der eine ziemlich große Geschichte, concernant des troubles de religion, geschrieben hat, meint, die ungenaue Methode zu zitieren mache ihn verdächtig, daß er die ihm mißfallenden Tatsachen umbiegen wolle[1]. Jedenfalls könnte der Sache nach dies Urteil auf Arnold gemünzt sein; und es wird hoffentlich so nicht befremden, wenn ich gestehe, daß ich manche von den vielen von mir nachgeprüften Zitaten überhaupt nicht habe festlegen können.

An der Art Arnolds zu übersetzen fällt zweierlei auf: Einmal daß er sehr frei übersetzt und nicht die Wiedergabe des Wortlauts sondern den charakteristischen Ausdruck für den Sinn erstrebt. Verkürzungen sind dabei häufig. Cyprian spricht von seinen »herben Versionen«. Dabei ist aber zu betonen, daß Arnold in der Regel auf den Urtext zurückgeht und das Griechische nicht verschmäht, wo lateinische Übertragungen vorhanden sind, wie er das selbst gelegentlich erwähnt[2]. Sodann verbindet er in einem Zitat Stücke, die aus verschiedenem Zusammenhang entnommen sind. Damit erreicht er wohl immer einen Beleg für das, was er gerade beweisen will, wandelt aber den Sinn und die Meinung des betreffenden Autors nicht selten rücksichtslos um. Diese Methode, die verschiedene Allegate zusammenarbeitet, führt erst recht zu Verzerrungen, wenn bei Darstellungen der Lehrmeinungen die Aussagen der verschiedensten Autoren ohne jede Differenzierung, lediglich nach den von ihm gewählten systematischen Gesichtspunkten zusammengestellt werden, wenn also Justin neben Irenäus und Tatian neben Barnabas als Angehörige desselben Jahrhunderts auftreten.

---

[1] Parrhasiana I, 148 (1701).

[2] Ein Denckmal des alten Christenthums, bestehend in des heiligen Macarii und anderer hocherleuchteter Männer aus der alten Kirche höchsterbaulichen und außerlesenen Schrifften. [2] (Goslar 1699), [1. Auflage Leipzig 1696], Vorrede zur 1. Auflage, § 9; Bericht von den folgenden Schriften, § 1. – Arnold hat sich in seiner Übersetzung nicht an die Edition des J. G. Pritzius (Leipzig 1698 und 1714), gehalten sondern nach II, 297 wohl an die in Paris 1622 erschienene; die Inhaltsangabe vor jeder Homilie ist der lateinischen Übersetzung des Picus von Mirandula entnommen, während die »weitläuffigen Summarien« des Scultetus in seiner medulla patrum »mit Fleiß« ausgelassen worden sind. Pritzius hat sich in der Kapitelabteilung in seiner Edition nach der von Arnold in der deutschen Übersetzung vorgenommenen gerichtet.

Hinter allen diesen Zusammenziehungen und Ungenauigkeiten steht in der Regel irgend eine Tendenz. Die Polemik der Zeitgenossen dreht sich ja ganz wesentlich um diesen Punkt. Sie wollen nachweisen, daß Arnolds »unparteiische« Zitate so ungenau und so gefälscht sind, daß sie das nicht beweisen können, was sie beweisen sollen. Groschs und Cyprians notwendige Verteidigung der evangelischen Kirche ist von dem in geduldigem Fleiß an unverdrossener Nachprüfung der Zitate erhärteten Gedanken getragen, daß die Zitate entstellt sind, und daß deshalb von einem Verfall der Lutherischen Kirche während und nach der Reformation nicht gesprochen werden kann. Es liegt auf der Hand, daß auf diese Weise Arnold nicht widerlegt wird — das Groschsche Buch wird wohl jedem diesen Eindruck trotz seiner Solidität hinterlassen —, weil von den Kräften, aus denen Arnolds Gesamtanschauung sich zusammensetzt, nur eine angetastet wird. Es ist mir auch unfraglich, daß man ein ausgelassenes »magna ex parte« oder »etliche« [1], wie es Arnold von Cyprian stark angestrichen wird, nicht berechtigt ist, als Tendenz zu beurteilen, daß man dies vielmehr als den Trieb charakteristisch zu vereinfachen, wobei ja stets Nuancen verloren gehen können, ansprechen muß. Auch die Auslassung der Libertinisten und die Ordnung der Stellen aus dem 2. Petrusbrief in K. u. K. H. I, 1, 3, 7 derart, daß die drei Hauptlaster: Geiz, Ehrgeiz und Wollust herauskommen, scheint ästhetisch bestimmt und deshalb harmlos zu sein. Zumeist liegt allerdings eine dogmatische Tendenz vor. Das ist der Fall, wenn Arnold *μισοῦντες καὶ τὸν ἀπὸ τῆς σαρκὸς ἐσπιλωμένον χιτῶνα* (Jud. 23) so wiedergibt, als sei damit gesagt, es sei den Adressaten des Briefes damit befohlen, sie sollten nicht die Personen »sondern nur den befleckten Rock des Fleisches an ihnen und sich selbst« hassen [2]. Ebenso wird der Schluß der bekannten Legende vom ver-

[1] Es handelt sich um Luthers Auszug aus Wittenberg 1545:

Arnold, K. u. K. H. II, 16, 14, 3, S. 754.

Die Ursachen werden also beschrieben: »Es sey in Wittenberg ein wüstes Wesen und groß Ärgerniß seinem treuen Warnen, Vermahnen und ernsten Straffen zuwider vermuthlich getrieben, und je länger je mehr gehäuffet worden, dessen er gantz müde, überdrüßig und abgemattet und ihm wehe gethan, daß er ... so wenig ausrichten sollen.« Vgl. Grosch, S. 739.

Luthers Werke (Altenburg), fol. 501r.

»Noch im 1545. Jahr hat sichs zugetragen, daß D. Lutherus in seinem schwachen Alter etliches wüstes Wesen und grossen Ärgerniß, so zu Wittenberg, seinem treuen Warnen, Vermahnen, und ernsten Straffen zu wieder, von etlichen getrieben, und je länger je mehr gehäuffet ward, müde und gantz überdrüssig worden.«

[2] K. u. K. H. I, 1, 3, 8, S. 38.

lorenen Sohn des Apostels Johannes (Euseb., h. e. III, 23) nicht ohne Absicht so zusammengezogen sein, daß die Gemeinde als diejenige erscheint, welche die Versöhnung herbeiführt[1]. Und wenn Arnold es aus Iren., haer. 3, 4 ausläßt, daß die dort hochgelobten Barbaren an der Tradition festhalten, so geschieht das, weil er diese Stelle für seinen vom Buchstaben unabhängigen Spiritualismus verwerten will[2].

Von verschiedenen Seiten ist Arnolds Übersetzung der Worte Dannhauers aus seinem Vale triumphale adv. Melch. Cornaeum (2. Dial., S. 310) angegriffen worden. Arnold hat in Petersen einen Verteidiger gefunden, der mit einem besondern Traktat für Arnold eingetreten ist[3]. Es handelt sich um die Worte: semper verbum Dei proposuit (sc. coetus Arianorum) sua opinione purius longe Athanasianis, qui vocibus ἀγράφοις veterem religionem turbare ac innovare visi sunt, die Arnold K. u. K. H. I, 4, 8, 8, S. 204 so verwendet, als ob auch Theologen bezeugt haben, daß die Arianer »das Wort Gottes viel reiner vorgetragen haben mit ihrer Lehre als die Athanasianer, welche die alte Religion mit Worten, die nicht in der Schrifft stehen, zu verwirren .... schienen«. Es handelt sich also um das Wort sua opinione, das Arnold m. E. sicher falsch übersetzt hat, da es »nach ihrer Annahme« bedeuten muß. Auch hierin liegt Tendenz; und doch trifft der Nachweis Corvins — das hat Arnold richtig gesehen[4] — keinesfalls den Kern; denn dieser besteht darin, daß die Arianer sich in bestem Glauben auf die Schrift berufen haben und deshalb nicht so grausam verfolgt werden durften, wie es geschehen ist. Dafür konnte sich Arnold aber auf diese Stelle Dannhauers berufen, die doch auf alle Fälle das ausspricht, daß den Arianern ihre Lehre als die schriftgemäße, die der Athanasianer als die menschlich verfärbte erschien, wobei es dann in der Tat relativ gleichgültig ist, ob man das sua opinione mit »nach ihrem Wahn« oder mit »in ihrer Lehre« wiedergibt.

Schwieriger steht es mit einem Zitat aus Luther[5] (Altenburger Ausgabe, Fol. 104, von Arnold mit dem Hinweis auf Fol. 703r zitiert), durch das die Habgier der Geistlichkeit bewiesen werden soll. Ich stelle Arnold und Luther nebeneinander:

---

[1] K. u. K. H. I, 2, 4, 2, S. 64.

[2] K. u. K. H. I, 2, 5, 4, S. 82.

[3] K. u. K. H. III B, S. 511ff.; namentlich Corvin hat in seinem corpus doctrinae, S. 442, Arnold einer »heßlichen Verkehrung« der Worte Dannhauers beschuldigt, um damit »seine« Arianer zu stützen.

[4] Endliche Vorstellung, Anhang zum 1. Kapitel, § 3 = K. u. K. H. III B, S. 498.

[5] Vgl. Grosch, S. 765f.

Arnold: »Lutherus schrieb sehr wohl davon: ‚Wenn ein Prediger darnach trachtet, wie er Ehre, Geld und gute Tage erlange, und seine Predigt dahin ziehen will, der wird nichts thun noch stehen. Denn wo das folgt, das er suchet, zeucht er wieder zurück und wird ein Unchrist wie zuvor. Hat er aber den gemeinen Nutz lieb, so gehet er hindurch.‘«

Luther: »Wenn ein Prediger darnach trachtet, wie er Ehre, Geld und gute Tage erlange, und seine Predigt dahin ziehen will, der wirds nicht thun noch stehen. Denn wo das fehlet und aufhöret, das er suchet, zeucht er wieder zurück und wird ein Unchrist, wie zuvor. Denn wer allein zu seinem Nutz regieret oder prediget, der wird sich nimmer der Sache mit Ernst annehmen .... Hat er aber den gemeinen Nutzen lieb, so gehet er hindurch.«

Man wird dahin urteilen müssen, daß Arnold in seinem Bestreben zu verkürzen und zu vereinfachen den Sinn vergröbert hat, ohne jedoch hiermit eine Nebenabsicht zu verfolgen; denn für seinen eigentlichen Zweck konnte er dies Zitat immer verwenden.

An der Modifizierung von nicht ganz wenigen Zitaten ist außer der Tendenz aber auch der gallige Sinn Arnolds beteiligt. Hierfür zwei Beispiele: Die 1534 gedruckte Bremische Kirchenordnung erklärt die Meßgewänder nicht mehr brauchen zu wollen, da sie Adiaphora seien, und meint, die Heiligen Gottes müßten beim Abendmahl »den verborgenen Menschen des Hertzens« »mit dem Brautkleid des Glaubens« schmücken und schließt dann: »Doch, weil die lieben Engel weisse Kleider in ihrem Amte gebrauchet, so wollen wir auch in unserm frölichen convivio des Herrn Abendmahl mit einem weissen Röcklein, wo gewönlich, fortan gebrauchen[1].« Daraus macht Arnold[2]: »In Kleidern hat man nicht weniger denen Unwissenden eine sonderliche Opinion der Heiligkeit und Ehrsucht eindrücken wollen, zum Exempel: Wenn in Kirchen-Ordnungen befohlen wurde, daß die Prediger solten weisse lange Röcklein anhaben beym Abendmahl, mit der angehenckten Ursache, weil die lieben Engel in ihrem Amt weisse Kleider brauchten, daß also das arme Volck auch die schlimmsten Leute dennoch vor liebe Engel in ihren weissen Hembden ansehen solte.« Ähnlich steht es doch wohl mit einem aus der vita Melanchthons des Joachim Camerarius[3] herausgegriffenen Urteil über den Leipziger Theologen Bernhard Ziegler.

[1] S. 56.
[2] K. u. K. H. II, 16, 15, 3, S. 777.
[3] S. 330; vgl. Grosch 768.

Camerarius schreibt: quamquam antem vitam tempestiva hilaritate conditam, more gentis nostrae, cum laetitia colere non dubitabat, erat in eo tamen quum in metu tristis quaedam severitas tum in verbis libertas tum etiam vocis asperitas, ut durus et acerbus aliquibus videretur. Ficta, simulata, commenticia, ostentationem vanitatemque omnem mirifice oderat, et levitatem atque mobilitatem vehementer aversabatur. Dies Urteil benutzt Arnold, um zu beweisen, daß »das Schmaussen und Prassen in öffentlichen Schriften gerühmet und vor indifferent gehalten« wird[1], und referiert, daß von Ziegler geschrieben stehe: »Er habe sein Leben mit geschickter Frölichkeit nach Art der Teutschen, gar lustig zuzubringen kein Bedencken getragen.«

Diese Beispiele werden genügen, um die Art Arnolds zu zitieren zu veranschaulichen. Neue Gesichtspunkte haben sie nicht ergeben; aber das Resultat ist wichtig genug, daß die Zitate, aus denen sich die Kirchen- und Ketzerhistorie zusammensetzt, nicht leidenschaftslos gesammelt sondern, teils um zu vereinfachen, teils aber auch um tendenziös zu beweisen, zurechtgemacht worden sind[2].

Noch schwieriger ist es, die Editionen festzustellen, die Arnold benützt hat. Er gibt nämlich die Ausgaben in seinen Werken so gut wie nie an, und sagt selbst[3]: »Die Editionen, so ich gebrauchet, sind unnöthig zu gedencken, theils weil sie doch niemand wol alle eben beysammen haben oder finden und nachschlagen wird, theils weil ich etliche von solchen bisweilen sehr raren Büchern vor langer Zeit excerpiret, deren editiones ich nicht annotiret, auch hernach nicht wiederum überkommen können. Indessen ist doch alles nach denen Büchern, Capiteln, Numern und andern gemeinen Eintheilungen richtig angewiesen worden, die in allen editionen zu finden sind, und werden also nur diejenigen Schrifften nach den Paginis allegiret, die sonst keine andere Abtheilung haben.« Dies gilt für die Kirchen- und Ketzerhistorie auch. Man ist so auf gelegentliche Notizen angewiesen, wie etwa die[4],

---

[1] K. u. K. H. II, 16, 15, 20, S. 768.

[2] Vernichtend ist Ittigs Kritik (hist. eccl. primi a Chr. n. seculi selecta capita, prol. 1. cap., § 68): inter historias eccl. Germanice scriptas famosum in primis opus est Goth. Arnoldi, ...: at pulchro tituli nimium ne crede colori, quisquis titulum hunc legis. Nihil minus est haec historia ecclesiastica quam eine unpartheiische Historie. Omnis candor, omnis fides hic prorsus exulat. Mendaciis, calumniis, variisque strophis, falsis allegationibus, corruptis, mutilatis, in alienum sensum detortis autorum verbis omnia sunt referta. *κυβεία* et *πανουργία πρὸς τὴν μεθοδείαν τῆς πλάνης* utramque in hoc opere facit paginam.

[3] Vorbericht, Erste Liebe, S. 13.

[4] K. u. K. H. I, 2, 5, 2, Anm. c.

daß er die 2. Apologie Justins in einer Kölner Ausgabe gelesen hat, womit die Ausgabe von 1686 gemeint sein muß, die der Pariser von 1641 folgt, und in die zugleich Athenagoras, Theophilus, Tatian und Hermas aufgenommen sind. Ein anderes Mal erwähnt er die Annotationes des Valesius zu den Kirchengeschichten des Eusebius, Sokrates, Sozomerus und Philostorgius; aber das wird sofort kompliziert durch den Hinweis auf die Sirmondsche Edition des Eusebius[1] und auf Jacobus Gothofredus, der als erster die Exzerpte des Photius aus Philostorgius 1643 herausgegeben hat. Hier kommt man zu keinem ausschließenden Ergebnis sondern nur zu einem sowohl als auch. Die einzige Stelle, in der sich Arnold zusammenhängend über patristische Fragen ausspricht, der Vorbericht zur Ersten Liebe, zeigt, daß er die meisten Editionen gekannt und verglichen hat. Das bestätigt sich auch durch seine Bemerkungen zu der von ihm bevorworteten Übersetzung der Clementinischen Rekognitionen und in seiner Übersetzung des Clemens Romanus und des Barnabasbriefs wie auch des Makarius. Ein anderes Mittel, um die Ausgabe zu eruieren, ist die Vergleichung der von Arnold leider nur ganz gelegentlich angeführten Seitenzahlen aus den Schriften der einzelnen Väter mit den verschiedenen Ausgaben. Auf diesem Wege konnte ich z. B. feststellen, daß in ein und demselben Kapitel der Kirchen- und Ketzerhistorie Clemens Alexandrinus nach der Kölner Ausgabe Friedrich Sylburgs von 1688 und nach der Leydener Ausgabe des Daniel Heinsius von 1616 zitiert wird. Arnold scheint jedoch stets den neuesten Ausgaben den Vorzug zu geben.

Als weiteres Hilfsmittel hat er sicher das 27bändige Sammelwerk, die Bibliotheca maxima veterum patrum, benutzt[2], den Vorläufer der Bibliothek des Andreas Gallandi und des heute gebräuchlichen Migne, der seinerseits aus der sacra bibliotheca des Margarinus de la Bigne (1575), und der je 14 und 17 Bände umfassenden magna bibliotheca von 1618 und 1654 hervorgewachsen ist. Aber die Maxima bibliotheca ist bekanntlich noch sehr unvollkommen, fehlt in ihr doch Epiphanius ganz, und hat

[1] Inwendiges Christenthum 170.

[2] Maxima bibliotheca veterum patrum et antiquorum scriptorum eccl. primo quidem a Mergarino de la Bigne in Academia Parisiensi Doctore Sorbonico in lucem edita. Deinde celeberrimorum in universitate Coloniensi Doctorum studio plurimis Authoribus et opusculis aucta, ac historica methodo per singula saecula quibus scriptores quique vixerunt disposita. Hac tandem editione Lugdunensi ad eandem Coloniensem exacta, novis supra certum Authoribus et opusculis hactenus desideratis locupleta et in tomos XXII distributa, Lyon 1677, (dazu kommen noch 5 Supplementär-Bände).

sie doch von Eusebius von Cäsarea nur die 15 von Jacob Sirmond edierten opuscula.

Ich versuche das Bild noch durch einige Einzelheiten zu vervollständigen. Die Clementinischen Rekognitionen, die unter Arnolds Namen unter doppeltem Titel, also als zwei verschiedene Bücher[1], übersetzt worden sind, hat Arnold nicht selbst übersetzt. Dazu hat sich vielmehr »unversehens« und »freywillig« ein »Liebhaber der Wahrheit« erboten, und Arnold hat nur den »historischen Vorbericht« dazu geschrieben[2]. Die Übersetzung basiert auf der Edition Gruters, der damals neuesten, nicht derjenigen des Cotelerius oder Sichards. Arnold weiß, daß G. J. Vossius L. de Dien, Joh. Dallaeus, Sixtus Senensis, D. Chamier, R. Cocus, Bellarmin, Baronius, Pererius und Nik. Nourry das Werk für eine Fälschung halten[3]; trotzdem geht er mit dem Anglikaner Grabius, der den Autor für rechtgläubig hält, weil ihn die besten Väter zitiert und gerühmt haben; er nimmt zwar den Gelehrten ihre Skepsis nicht übel und will sich in keinen Streit einlassen, aber im letzten Grund führt er ihre Zweifel auf ihre »Parteilichkeit« zurück und beruft sich für sein Urteil auf die »unparteiische« Gesinnung des Erleuchteten[4].

Die »Sendschreiber« des Clemens von Rom und des Barnabas hat Arnold übersetzt und sie zweimal, im Verlag des Halleschen Waisenhauses 1689 und Lüneburg 1695, ausgehen lassen. Die Ausgaben sind ihm sämtlich bekannt gewesen, und es kommt ihm vor allem darauf an, die Echtheit und das Alter dieser Schriften zu behaupten, und den Clemensbrief mit den Clementinischen Rekognitionen, nicht mit den apostolischen Konstitutionen und canones, zu verkoppeln[5]. Von den oft herausgegebenen und viel diskutierten Ignatiusbriefen hält Arnold 7 für echt, glaubt aber, daß »hier und da einige Dinge in den folgenden Zeiten hineingeschoben worden (sind) von denen, die ihre Menschen-Satzungen und Mißbräuche in der Kirche mit der Apostolischen Männer

---

[1] Reisen des Apostels Petri, Berlin 1702; Historie von der Lehre, Leben und Thaten derer beyden Apostel und Jünger Christi Petri und Pauli, ausgefertigt von G. Arnold (Rostock und Leipzig 1708). – Ittig bezeichnet in seiner vernichtenden Kritik (historiae ecclesiasticae primi a Chr. n. seculi selecta capita, 1709, S. 55ff.) diese doppelte Ausfertigung als eine aus Erwerbsgründen erfolgte fraus.

[2] Vorrede, § 1.

[3] Ittig hält den Verfasser nicht mit Cave für einen Gnostiker, etwa Bardesanes, sondern mit Nic. le Nourry für einen Ebioniten (a. a. O., 57).

[4] Vorrede, § 20ff.; im Vorbericht zur Ersten Liebe I gibt er zu, daß wirklich »viel Fremdes hineingeflicket worden« ist.

[5] Vorbericht zur Ersten Liebe I und II.

Schrifften haben beweisen wollen«[1]. Er denkt dabei vornehmlich an die Stellen, die vom Bischof handeln, und führt als Kronzeugen seiner kritischen Überzeugung Usser, Vossius, Hammond, Pearson, Grotius und Heinsius an, während er Blondel, Dallaeus, Laroquanus und Salmasius ablehnt. Es ist also etwa die Stellung Neanders, die Arnold zu den Ignatianen einnimmt. Von den Ausgaben des Ignatius erwähnt Arnold die Editionen der kürzeren griechischen Rezension der Briefe, die Usser 1644 lateinisch und Is. Vossius griechisch nach dem Codex Mediceus veranstaltet haben. Den Philipperbrief Polykarps hat Arnold in der Ausgabe des Petrus Halloix von 1633 und derjenigen Maders von 1653 gelesen; auch Ussers Ausgabe von 1644 wird er herangezogen haben. Zum Martyrium Polykarps, wie es Usser 1647 herausgegeben hat, stellt er sich anscheinend zurückhaltender[2].

Ich kann noch bei einer Anzahl von andern Vätern angeben, in welcher Ausgabe Arnold sie gelesen hat — der Weg dazu ist oben angedeutet —, aber es bleibt immer zweifelhaft, ob er nicht neben der festgestellten noch andere Editionen in Händen gehabt hat, da er ja die vorhandenen Ausgaben sämtlich gekannt und, wie man nachweisen kann, zum Teil zwei verschiedene Editionen nebeneinander benutzt hat. So hat Arnold Athenagoras, an dessen Echtheit Sand gezweifelt hat, in der Ausgabe Rechenbergs von 1686 gelesen; Basilius Magnus in der 1617 zu Colonia Agrippina gedruckten Ausgabe[3]; Gregor von Nazianz in der 1690 in Köln von Morelli herausgebrachten Ausgabe[4]; Athanasius in der der Pariser von 1626 nachgedruckten Kölner Edition von 1686[5]; Salvian in den Ausgaben des von ihm öfters herangezogenen Rittershusius und des Baluze (1669)[6]; für Epiphanius dürfte nur Dionys Petavius in Frage kommen, aber auch des Casaubonus' Kritik wird erwähnt[7]. Zu Augustin erwähnt Arnold die annotationes des Vives gelegentlich und weist auf die »Löwensche« und die Pariser Edition hin[8]. Beide Ausdrücke sind nicht eindeutig. Denn es gibt eine Menge

[1] Vorbericht zur Ersten Liebe IV; K. u. K. H. I, 2, 2, 3, S. 58.

[2] Vorbericht zur Ersten Liebe V, 2.

[3] Vgl. Inwendiges Christenthum 198.

[4] Vgl. Inwendiges Christenthum 190.

[5] Vgl. Inwendiges Christenthum 198.

[6] Vgl. Anhang zu I, 5, 3, 22, Nr. 21, S. 530. – Von Irenäus kennt Arnold übrigens zur Zeit der Ersten Liebe anscheinend die epochemachenden Untersuchungen Dodwells nur aus Caves Bericht.

[7] Vorbericht zur Ersten Liebe XXXI, 2 und 3. Vgl. K. Holl, die handschriftliche Überlieferung des Epiphanius (Texte und Untersuchungen 36, 1910), Einleitung, S. 1ff.

[8] Vorbericht zur Ersten Liebe XXXVII, § 6.

von Nachdrucken, die auf die 1577 in Antwerpen erschienenen Ausgaben der Löwenschen Theologen zurückgehen, und verschiedene von diesen sind auch in Paris erschienen. Möglicherweise ist aber auch mit der Pariser Edition die der Mauriner gemeint, die seit 1679 erschienen ist. Benutzt hat er die 1664 in Lyon gedruckte und auf ihrem Titelblatt sich auf die Löwener Theologen beziehende Edition Augustins[1]. Noch komplizierter liegt die Sache bei Origenes. Sicher hat Arnold die Ausgabe Wetsteins gekannt, die 1674 in Basel erschienen ist, und die die exhortatio ad Martyrium, den Dialog contra Marcionistas und das responsum ad Africani epistolam de historia Susannae enthält[2]. Die Origeniana des bedeutenden Origenesforschers Huetius hat er verschiedentlich erwähnt[3], und man darf annehmen, daß er die exegetischen Schriften des Origenes in der Edition des Huetius oder doch in einem der Nachdrucke gelesen hat. Die Bücher κατὰ Κέλσου dürfte er in der Sonderausgabe Höschels (1605)[4], nicht in Speners Nachdruck (1658), und die Philokalia in der Edition des Genebrardus, bezw. in einem Nachdruck, benutzt haben. Gekannt hat er sicher auch die Ausgabe der Übersetzungen des Origenes, die Erasmus veranstaltet hat. Kommen wir hier noch zu einigermaßen festen Ergebnissen, so läuft die Untersuchung in vielen Fällen in ein Fragezeichen aus. Um nur einige Beispiele zu nennen, so wird von Chrysostomus wohl die Ausgabe des Morellus und des Savilius erwähnt[5]; aber sicher ist, daß Arnold die Etoner Ausgabe Saviles (1612) nicht benutzt hat. Ebensowenig konnte ich an der Hand der in Frage kommenden Merkmale die von ihm gebrauchte Ausgabe Gregors von Nyssa ermitteln; allerdings habe ich hier, wie in allen Fällen, nicht sämtliche in Betracht kommenden Ausgaben einsehen können. Und auch hinsichtlich Tertullians konnte ich zu sicheren Ergebnissen nicht gelangen; es muß genügen, daß er die öfters abgedruckten Ausgaben des Beatus Rhenanus, des Pamelius (1597) und des Rigaltius (1634 und 1664) erwähnt[6]. Man wird sich

---

[1] Vgl. Anhang zur K. u. K. H. I, Nr. 6; nicht die 1586 ebenfalls in Lyon erschienene Ausgabe, die nur ganz wenig in den fraglichen Seitenzahlen von der von 1664 abweicht.

[2] Vgl. Inwendiges Christenthum 174.

[3] Anhang zur K. u. K. H. I, Nr. 7 (zu I, 3, 3, 3–7, S. 499).

[4] Vgl. Inwendiges Christenthum 193.

[5] Vorbericht zur Ersten Liebe XXXIII, § 3.

[6] Die Edition Boeclers 1657 scheint er nicht herangezogen zu haben. – Für Cyprian verweist er auf die »besten Editionen«, die des Rigaltius und des Fellus. Vorbericht zur Ersten Liebe XVI, 3.

mit diesen Ergebnissen — sie gelten auch für die andern nicht von mir besprochenen Autoren — zufrieden geben müssen. Ich wenigstens sehe keinen Weg, auf dem man zu exakten Resultaten kommen könnte.

IV

Die letzte Frage, die in diesem Zusammenhang erörtert werden muß, ist die nach der Arbeitsweise Arnolds. Verschiedentlich hat man über die Beiträge Fremder zur Kirchen- und Ketzerhistorie ziemlich vage Vermutungen geäußert, und unter dem Eindruck des gewaltigen Werks geglaubt, fremde Hände und Köpfe müßten an dem Buch mitgewirkt haben[1]. Beweise hat man aber dafür nicht erbracht, und in Wahrheit steht es so, daß die beiden Hauptteile der Kirchengeschichte von Arnold allein und in seinem Stil nach seiner Methode ausgearbeitet worden sind. Hier wirkt die eine Hand des Mannes, der in der Tat die Antiquität gekannt, und der eine einheitliche Anschauung vom Verlauf der Kirchengeschichte gehabt hat. Einen Beitrag Poirets, den Lebenslauf der Antoinette Bourignon, hat Arnold in dem IV. Teil der Kirchen- und Ketzerhistorie, S. 875ff., aufgenommen, und Friedrich Breckling, der übrigens auch mit Christian Thomasius befreundet war, hat einen Beitrag gestiftet, der als Katalog der Zeugen der Wahrheit im IV. Teil, Nr. 32, S. 897, zur Ergänzung von III, cap. 15, abgedruckt ist. Die Schriften und Fragmente anderer Autoren, die als Urkunden dem Werk einverleibt sind, brauche ich hier natürlich nicht zu erwähnen. Auch der Anteil des Christian Thomasius beschränkt sich durchaus auf die Benutzung der von Arnold jedesmal zitierten Schriften. Etwas anderes ist die Frage nach dem geistigen und persönlichen Zusammenhang der beiden Männer, über den im folgenden Kapitel gehandelt werden soll.

Richtig kann die Frage nur so gestellt werden: Ist Arnold in der Sammlung seines Materials und in der Anfertigung seiner Exzerpte von andern Persönlichkeiten abhängig? Diese Frage ist mit ja zu beantworten. Schon die Benutzung verschiedener Ausgaben führt auf die Annahme zum mindesten eines Arbeitens zu verschiedenen Zeiten, vielleicht aber auch der Beteiligung verschiedener Personen. Aber mit Sicherheit geht m. E. das Vorhandensein von Mitarbeitern bei der Samm-

[1] Die Rostocker Theologen haben, allerdings aus Bosheit, den Gießener Mai beschuldigt, er habe zur K. u. K. H. Beiträge geliefert. Mai reduziert das Berechtigte des Vorwurfs darauf, daß er Arnold nur Bücher geborgt habe, ohne den Zweck Arnolds näher zu kennen. Vgl. Coler, historia Gothofredi Arnoldi, 1718, appendix, S. 279ff. — Cyprian sagt in der Antwort auf eines Anonymi Erinnerungen (3, 4): »ubi Thomasius non lyrat, Arnoldus semper delirat«.

lung der Exzerpten daraus allein hervor, daß dieselbe Stelle aus der 49. Homilie des Chrysostomus in Matthäum zweimal in verschiedener Übersetzung wiedergegeben wird[1]. Es liegt auf derselben Linie, wenn die Übersetzungen, die von Arnold »ausgefertigt« waren, von einem andern gemacht sind, und er selbst nur die Vorrede dazu geschrieben hat[2]. Wie Arnold gearbeitet haben muß, das veranschaulicht uns die Art und Weise, in der die Übersetzung eines von Clemens Alexandrinus überlieferten Valentinianischen Fragments zustande gekommen ist[3]. Diese Übersetzung ist von verschiedenen Seiten, z. B. von Veiel, scharf angegriffen worden[4]. Daraufhin erklärt Arnold, er habe diese Übersetzung nicht selbst gemacht, sondern ein durchreisender Freund, der, ein »Liebhaber« des Griechischen, bei ihm habe auf die Post warten müssen, und der dem mit Arbeit überhäuften Arnold anbot, dies Fragment für ihn zu verdeutschen[5]. Arnold hat dann anscheinend nur den Anfang der Übersetzung nachgeprüft, hat ihn gebilligt und dann das Ganze dem Druck übergeben. Wir wissen ferner, daß die Kirchen- und Ketzerhistorie vor dem Druck »durch unterschiedene Personen abcopiret« worden ist[6], wobei sich manche Irrtümer eingeschlichen haben, wobei aber auch ein Stück aus der Geschichte der Arianer »weggenommen« und nicht wieder ersetzt worden ist[7], und daß auch die Indices nicht von Arnold sondern von mehreren andern Personen verfaßt worden sind[8]. Daß Arnold mit verschiedenen Männern in wissenschaftlicher Korrespondenz gestanden hat, wissen wir nicht nur aus seinen Briefen sondern auch aus der Beschreibung, die er über seinen Anteil an den historisch-theologischen Betrachtungen gibt[9]. Zieht man alle diese Umstände und Tatsachen

---

[1] Erste Liebe 8, 4, 10 und 8, 5, 3.

[2] Das gilt auch von der Edition Ruysbroechs, Offenbach 1701.

[3] K. u. K. H., Anhang zu I, 2, 4, 16, Nr. IV, S. 481.

[4] Sendschreiben D. Elia Veiels, Gottfried Arnolds K. u. K. H. betreffend, abgedruckt im III. Band der Schaffhausener Ausgabe der K. u. K. H., A, S. 209; vgl. die eingehende Widerlegung dieser Übersetzung durch H. G. W. E. M., ibid., S. 232ff., und desselben Replik auf Arnolds Verteidigung, ibid., S. 328ff.

[5] Vorstellung, cap. 5 = K. u. K. H. III B, S. 506.

[6] Historisch-theologische Betrachtungen, Summarischer Vorbericht von denen wider Gottfried Arnolds Schrifften gemachten Einwürfen II = K. u. K. H. III B, S. 118.

[7] Vorrede zur K. u. K. H., § 54.

[8] Historisch-theologische Betrachtungen, Summarischer Vorbericht IV, (S. 119).

[9] Ibid., Vorrede, §§ 14 und 18 (K. u. K. H. III B, S. 116 und 117).

in Betracht, so ist man berechtigt, eine Mitarbeit verschiedener Personen bei der Sammlung des Materials zur Kirchen- und Ketzerhistorie anzunehmen. Aber das Buch selbst ist Arnolds eigene und selbständige Leistung[1].

[1] Die gelehrte Unordnung, in der Arnold gelebt haben muß, geht aus dem Diebstahl des »Pasquills« gegen Cyprian hervor, das, an Arnold mit der Post gesandt, gegen seinen Willen aus seinem »Museum« entwendet und dem Druck übergeben worden ist. Wer es weggenommen hat, weiß er nicht, »zumal nicht wenig Fremde immerhin einzusprechen pflegen«. (Vorstellung 1, 2.)

Kapitel 5

Die Wurzeln der Kirchen- und Ketzerhistorie

I

Die Frage nach den Quellen Arnolds kann man nur mit einer Charakteristik seiner Stellung innerhalb der Geistesgeschichte beantworten. Jedes andere Vorgehen würde in Einzelheiten zerfließen und unfruchtbar bleiben. Entdeckungen, wie man sie an Sebastian Francks historischen Arbeiten machen konnte, sind hier von vornherein ausgeschlossen. Ein wissenschaftlich arbeitender Historiker, der seine Quellen angibt, und der eher mehr zitiert, als er gelesen hat, denn zu wenig, steht vor uns. So wollen wir versuchen, die geistigen Strömungen herauszuarbeiten, aus denen Arnolds Werk herausgewachsen ist, und die Vorstellungen zu zeichnen, die man von Wesen und Verlauf der Kirchengeschichte gehabt hat. Dabei mag manche Einzelheit nicht zur Geltung kommen, aber das Gesamtbild wird hoffentlich um so klarer werden.

Unserer Einteilung liegen die drei Linien zugrunde, auf welche sich die neuere Geistesgeschichte reduzieren läßt: die humanistisch-rationalistische, die spekulativ-mystische und die kirchlich-theologische. Sie lassen sich natürlich nicht streng auseinanderhalten, und heute, wie stets, entstehen die Neubildungen durch immer neue Kombinationen der verschiedenen Elemente und Tendenzen. Aber gerade da wir eine Geschichte der Kirchengeschichtschreibung hier nicht zu liefern haben, dürfte eine solche, den Stoff beschränkende Disposition berechtigt sein.

1. Einige allgemein orientierende Bemerkungen seien vorausgeschickt. Die Auffassungen vom Verlauf der Geschichte und der Kirchengeschichte stehen wohl sämtlich in engem Zusammenhang mit apokalyptischen und eschatologischen Ideen. Dazu kommt die antike Idee von den verschiedenen in einzelnen Metallen verdeutlichten Zeitaltern, wie wir sie bei Hesiod oder Ovid vorfinden. Hieronymus lehrte, die Geschichte im Schema der von Daniel geschauten vier Weltreiche zu sehen, und gab damit den Anstoß zur Konzeption des Gedankens von der translatio

imperii a Romanis ad Germanos, da ja nach Daniels Offenbarung das vierte Weltreich das letzte sein muß. So haben die meisten mittelalterlichen Chronisten und etwa auch Sleidan gedacht. Erst Christoph Cellarius hat im 16. Jahrhundert diese Theorie zerstört. Neben diesem Schematismus — und teilweise ihn ersetzend — läuft die altkirchliche Periodisierung der Geschichte in sechs Weltalter, der die Vorstellung vom Sechstagewerk zugrunde liegt[1], in welcher aber — z. B. bei Augustin — auch der Gedanke von den drei Lebensaltern des Individuums, also letztlich die Identifizierung von Menschheit und Individuum durchschimmert[2]. Unmittelbar hiermit sind die Zahlenangaben der Apokalypse verbunden; wobei die einen, Augustin folgend, das tausendjährige Reich historisierten und seinen Anfang in das Auftreten Christi unter gleichzeitiger Bindung des Teufels verlegten[3], während die andern, die ältere Anschauung beibehaltend, die Zeit des tausendjährigen Sabbaths mit der Bindung des Satans in die Zukunft verlegten und von ihr noch erwarteten. Es liegt auf der Hand, daß diese beiden Anschauungen von der Erlösungsgeschichte, in welche nun die ganze Begriffswelt der Apokalypse hineingearbeitet wird, zu einem völlig verschiedenen Verständnis der Kirchengeschichte geführt haben. Selbst die Auffassung der Reformation ist letztlich von der Interpretation der Apokalypse abhängig, je nachdem, ob man Luther, dem Antichristen, den Todesstoß versetzen läßt, oder ob man die Reformation als unvollkommenen »Durchbruch« wertet und die Erfüllung der letzten Weissagungen der Offenbarung von der Zukunft erwartet. Es ist kein Zufall, wenn die Orthodoxie des 16. und 17. Jahrhunderts so häufig Offenb. 14, 6 auf Luther bezieht, und wenn ein Tersteegen die Erfüllung der apokalyptischen Prophezeiungen von der Zukunft, nach der in die alten Babel-Fehler versunkenen Reformation, erhofft. Endlich ist die von Joachim v. Fiore durchgeführte und der, z. B. bei Isidor v. Sevilla und Beda vorliegenden, Idee von den sechs Weltaltern assimilierte Anschauung von den drei Zeitaltern des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes zu erwähnen, von denen das erste, auf dem Buchstaben des Alten Testaments ruhend, vom Anfang der Welt bis zu Christus reicht, das zweite, in dem der Buchstabe des Neuen Testaments herrscht, sich bis zum Jahre 1260 erstreckt, und das dritte, dasjenige des Evangelium

---

[1] Über die Ursprünge und Zusammenhänge dieser Theorien vgl. A. Bauer, Ursprung und Fortwirken der christlichen Weltchronik, 1910, S. 13ff.

[2] Vgl. H. Scholz, Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte, 1911, S. 155ff.; W. Köhler, Idee und Persönlichkeit in der Kirchengeschichte, 1910, S. 8ff.

[3] Vgl. Ernst Bernheim, Mittelalterliche Zeitanschauungen I, 1918, S. 66f.; H. Reuter, Augustinische Studien, 1887, S. 113ff.

aeternum, bis zur Weltvollendung andauert[1]. Dieser Einteilung ist man nicht nur im Mittelalter in den von Joachim angeregten Kreisen gefolgt, sondern die Tendenzen dieser Anschauung von den Kräften und dem Verlauf der Geschichte sind noch etwa bei David Joris, Sebastian Franck und Coccejus wirksam, ja sie reichen über diese hinaus in die moderne Welt herein[2].

Wenn von diesen, ohne Rücksicht auf die Einzelheiten in allgemeinem Umriß gezeichneten Anschauungen zu Arnolds Zeit nur noch allgemeine Tendenzen wirksam gewesen sind, so gilt das nicht von zwei andern Auffassungsweisen vom Verlauf speziell der Kirchengeschichte, die aus der Deutung der Apokalypse hervorgegangen sind, sich aber immer selbständiger und eigenartiger ausgestalten. Die eine sieht die Geschichte der Kirche als einen fortschreitenden Verfall, als eine Depravation der Offenbarung, wobei der Anfangspunkt des Abfalls in sehr charakteristischer Art und Weise verschieden bestimmt werden kann. Das ist die Verfallsidee. Die andere hält an der reinen göttlichen Substanz der Kirche in den verschiedenen Stadien ihrer Geschichte fest, denn Gott hat mittels der durch die *διαδοχὴ τῶν ἐπισκόπων* verbürgten Tradition für die Unversehrtheit der Wahrheit durch alle Jahrhunderte in der offiziellen Kirche gesorgt. Das ist die traditionalistische Auffassung von der Geschichte, die wir abgekürzt die Traditionsidee nennen wollen.

Beide Ideen stehen im Gegensatz zueinander, aber in irgend einer Weise — sogar von neuem Gesichtspunkt her konstruiert — hat die Traditionsidee die Verfallsidee stets ergänzt, solange der Begriff der Offenbarung oder der »Natur« gegolten hat. Diese traditionalistische Auffassung von der Geschichte der Kirche ist die genuin katholische. Der Satan ist gebunden, seitdem Christus aufgetreten ist, oder seitdem die Kirche in das Heidentum eingedrungen ist, wie Primasius und Rupert von Deutz lehren. Das Zeitalter Konstantins, des heiligen Großen, erscheint so als Höhepunkt der Kirchengeschichte. Gerade die Kulturwerte schaffende Verbindung des Christentums mit dem Staat wird als der

[1] Vgl. H. Denifle, Das Evangelium aeternum und die Kommission zu Anagni = Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters I, 1885; E. Wadstein, Die eschatologische Ideengruppe, 1896; F. Mahling, Die johanneische Kirche, das ewige Evangelium und das dritte Reich = Neue kirchliche Zeitschrift, 1915, S. 593ff. liber concordiae Novi ac veteris Testamenti (Venedig, 1519), 8r, wo auch der charakteristische Unterschied von initiatio und fructificatio klar hervortritt.

[2] Eine ähnliche Dreiteilung der Kirchengeschichte bei Bernhard in cant. cant. 33, c. 14f.: amara prius in nece martyrum, amarior post in conflictu haereticorum, amarissima nunc in moribus domesticorum; vgl. auch die Vorrede zur legenda aurea und Langsdorff, Savonarola (1890), S. 61 und 89.

Gipfel einer Entwicklung beurteilt, die die Unzerstörbarkeit des Christentums gewährleistet. Und überall, wo kirchliches Bewußtsein oder humanistische Verehrung der Antiquität lebendig war, wird man die Spuren dieser Vorstellung vorfinden. Dann wird der Abfall später angesetzt, in die Zeit des Phokas oder Konstantins, und die davor liegenden Zeiten erscheinen als das reine und die Gegenwart verpflichtende Vorbild, durch dessen Belebung die zerrissene Einheit der Kirche wieder hergestellt werden kann. So ist es innerlich erklärt, warum der spätere Melanchthon, viele reformierte Theologen, Calixt, aber auch mit bestimmten Einschränkungen Luther, den Ablauf der Kirchengeschichte im Schema der Traditionsidee vor sich gesehen haben. Sie scheiden sich von der Auffassung der Katholiken, die einen das Rückgrat treffenden Bruch in der Entwicklung der Kirche nicht anerkennen; aber sie halten an dem Gedanken der einen katholischen Kirche fest, die wohl in der Gestalt der römischen Kirche depraviert ist, in deren Regeneration aber, gerade nach dem Vorbild der altkirchlichen Vergangenheit, sie ihr Lebenswerk erblicken. Dabei ist darauf hinzuweisen, daß die traditionalistische Interpretation des Verlaufs der Kirchengeschichte genau der traditionalistischen Exegese der Schrift und der Fundamentierung des Dogmas nicht bloß durch die Bibel sondern auch durch die Väter und Konzilien entspricht.

Die Verfallsidee ist das Schema, in dem die spiritualistischen Kreise aller Zeiten, die Sekten seit dem Mittelalter, aber auch die Reformatoren, obgleich diese in charakteristischer Begrenzung, das Werden der Kirche vor sich gesehen haben. Der Satan ist frei; das tausendjährige Reich wird erst die Zukunft nach den Stürmen der Gegenwart bringen. Am echtesten ist ihre radikale Gestaltung bei Männern vom Schlag des Campanus, Servets oder Sebastian Francks, die mit dem Tod der Apostel das Verhängnis über die Kirche hereinbrechen lassen. Aber jede Reformbewegung innerhalb der Kirche mußte bei dem durch die Forschung mehr und mehr herausgestellten, lebendigen Gefühl der Abhängigkeit von der Vergangenheit ihre Notwendigkeit durch den Hinweis auf den einmal in der Vergangenheit erfolgten Bruch in der Kirchengeschichte legitimieren. Und so unterscheiden sich die einzelnen Reformbewegungen, als deren eine in diesem Zusammenhang auch die Reformation erscheint, lediglich durch den Zeitpunkt, an dem sie den Abfall ansetzen, und enthüllen damit die verschiedene Stärke ihres kirchlichen Bewußtseins. Die Entwicklung, die die Reformation an diesem Punkt durchgemacht hat, ist für die ganze Bewegung selbst ungemein charakteristisch. In der Kombination von Verfalls- und Traditionsidee bei den Reformatoren tun wir einen tiefen Blick in das Wesen der Reformation überhaupt. Auch die

Verfallsidee hängt innerlich mit den Prinzipien der Dogmatik zusammen; sie wird gespeist durch den reinen Biblizismus, der die Schrift aus sich selbst erklärt und außer der Schrift eine andere dogmatische Autorität nicht anerkennt; und sie wird ganz rein und unverkürzt ausgesprochen, wo der Buchstabe der Schrift von dem alles allegorisierenden oder spiritualisierenden Geist verschlungen wird. Wie tief aber die christliche Religion in der Geschichte wurzelt, und wie stark das autoritäre Element in ihr ist, das zeigt sich an der traditionalistischen Ergänzung, wie sie aus der Verfallsidee selbst abgeleitet wird, und die auch bei ihren radikalen Vertretern nicht fehlt, an der Vorstellung von den testes veritatis, die eine individualistisch gestaltete Analogie zu der im Amt gegebenen Traditionskette des Katholizismus bedeutet.

Schließlich ist es das Problem von Kirche und Welt oder Geist und Fleisch — oder wie man sonst die große Spannung, die das Leben aller Religion ist, formulieren mag — das hinter dieser Auffassung des Verlaufs der Kirchengeschichte steht. Die Verfallsidee gehört zu jener Lösung des Problems, die den Gegensatz ganz beibehält, ja die ihn durch Übertragung auf die große Kirche selbst verschärft, und die die Lösung in die menschliche Seele für sich verlegt. In ihr spricht sich der weltabgewandte und kulturfremde Sinn aus, der Stärke und Schwäche des Christentums zugleich ist. Zugleich rückt sie die Grundlage der Geschichte des Christentums in immer helleres Licht und legitimiert die Notwendigkeit einer Reformation um so deutlicher, je mehr sie die Geschichte der Kirche als ein immer krasseres Abweichen von der gottgewollten Wahrheit versteht. So ist es kein Zufall, daß alle Sekten und alle Spiritualisten Vertreter der Verfallsidee sind. Wer die Mangelhaftigkeit der Gegenwart empfand, für den gab es keinen andern Weg als die Vorstellung vom Verfall, um sich die Entwicklung von einem glänzenden Ideal zur depravierten Gegenwart klarzumachen. Denn der Gedanke der Entwicklung war unbekannt, und an der idealen Beschaffenheit des Anfangs hielt man unter den verschiedensten, zusammenwirkenden Einflüssen allgemein fest. Dazu kommt der Einfluß der alttestamentlichen Geschichte, die sich als eine Reihe von »Abfällen« darstellte, und deren Ablauf das oft herangezogene Vorbild für die Vorstellung, die man sich vom Verlauf der Kirchengeschichte machte, hergegeben hat. Das Alte Testament weissagt auf das Neue Testament; die alttestamentliche Geschichte ist der Schatten und Typus der Geschichte der Kirche; dem wiederholten Abfall der Juden entspricht die sich verschärfende Abkehr der Christen vom Gesetz Christi und ihr Versinken in »Judentum« oder »Welt«.

Mit diesen beiden Ideen glaube ich die zentralen Linien in dem Verständnis der Kirchengeschichte klargelegt zu haben, von denen aus man in alle andern Gedankengänge einzudringen imstande ist. Die Bedeutung, namentlich der Verfallsidee, für den Aufriß der Kirchengeschichte ist hoch einzuschätzen. Vor allem hat sie zu einer Periodisierung der Kirchengeschichte nach ideellen Gesichtspunkten angeleitet, wodurch schließlich die altkirchlichen Schemata ebenso wie die annalistische Gliederung des historischen Stoffs überwunden worden ist. Von der Verfallsidee aus kommt man zu der Frage nach dem Beginn des Verfalls, ob er unter Konstantin dem Großen, Kaiser Phokas oder schon im zweiten bezw. gegen Ende des ersten Jahrhunderts eingesetzt hat, oder auch zur Erörterung der Gründe, die ihn hervorgerufen haben. Damit ist eine Menge von Fragen, die gewiß schon vorher für sich existiert hatten, nun auch in den historischen Stoff selbst hineingeworfen[1]. Sodann aber ist die Idee von der Hellenisierung des Christentums, die in langer wissenschaftlicher Arbeit herausgebildet worden ist, unmittelbar aus der Verfallsidee hervorgegangen[2].

2. Wenn wir nach den Wurzeln dieser beiden Ideen im Mittelalter und in der alten Kirche fragen, so können wir darauf nicht durch eine allseitige Untersuchung antworten, hoffen aber doch, die für die Konzeption der Ideen wichtigsten Motive hervorzuheben.

Verhältnismäßig einfach liegt die Sache bei der Traditionsidee. Der unmittelbare Zusammenhang mit dem katholischen Traditionalismus ist nicht zu verkennen, und die *διαδοχαὶ τῶν ἱερῶν ἀποστόλων*, die das Material der Eusebianischen Kirchengeschichte gestalten, sind die erste Durchführung der Traditionsidee innerhalb der Kirchengeschichtschreibung.

[1] Den Zusammenhang von Periodisierung und Verfallsidee veranschaulicht die Einteilung, die Joh. Heinr. Ursinus in seiner Schrift de eccl. Germ. origine, 1664, gibt. Er kennt vier Epochen: 1. ecclesia nascens, von den Aposteln bis zu Konstantin dem Großen; 2. ecclesia crescens, von 306 bis 400; 3. ecclesia decrescens, von 400 bis Chlodwig (die Einbrüche der Barbaren verursachen das decrescere der Kirche); 4. ecclesia renascens bis zu Karl dem Großen. Ebenso nimmt Rechenberg, so sehr er der Zenturieneinteilung folgt, in seinem summarium hist. eccl. (1697) eine von der Verfallsidee bestimmte Periodisierung der Geschichte vor. Er kennt fünf Perioden: 1. die drei ersten Jahrhunderte; 2. die Zeit von Konstantin bis Phokas, periodus ecclesiae sub imperio Romano et Byzantiono libertate gendentis; 3. die Zeit des Drucks und der Verdunkelung, vom 7. bis 11. Jahrhundert; 4. die Epoche der vom römischen Bischof und den Sarazenen unterjochten Kirche, die bis zum Ende des 15. Jahrhunderts reicht; 5. periodus ecclesiae purgatae et liberatae.

[2] Diesen Zusammenhang nicht gesehen zu haben, ist ein Mangel der verdienstlichen Untersuchung von W. Glawe, Die Hellenisierung des Christentums, 1912.

Auch bei Augustin schimmert die traditionalistische Auffassung der Kirchengeschichte durch. Er zeigt an der series generationum, die er an Hand der Schrift durch die Jahrhunderte verfolgt, die von Gott erwählten Menschen auf, welche die reinen Lehren und Institutionen des Gottesstaates verwirklichen und so die civitas Dei selbst »anzeigen«[1]. Augustin hat aber auch zur positiven Schätzung der kirchlichen Vergangenheit im speziellen Sinn erzogen. Denn das tausendjährige Reich hat er in die Kirchengeschichte hereingezogen, indem er seinen Beginn in das Auftreten Christi verlegt, und damit ist der entscheidende Gedanke für die traditionalistische Auffassung der Kirchengeschichte ausgesprochen. Die Bischofskirche ist auf dem Wege, das Reich Christi auf Erden zu werden[2]. Die Geschichte ist doch eben auch — es ist ja nicht der ganze Augustin, auf den hier angespielt wird — die Theodizee, das Werk Gottes, das trotz aller Dunkelheit Gottes Gedanken verwirklicht[3]. So gilt es: divina providentia regna constituuntur humana[4]. So werden die Häretiker trotz ihrer verderblichen Gefährlichkeit schließlich als pädagogischer Faktor gewertet, der notwendig ist, und der letztlich doch der Kirche zum Segen gereichen muß[5]. So wird auch Konstantin der Große als der von Gott mit Glück überhäufte Mehrer des Reichs und der Kirche beurteilt[6]. So wird die christliche Religion als »das eigentlich wertvolle Ziel der Geschichte« angesehen, nach dessen Erreichung die geschichtliche Betrachtung bei Augustin abbricht[7].

3. Schwieriger ist es, die Voraussetzungen der Verfallsidee zu ermitteln. Auch da ist man bald auf Augustin geführt, für den die Geschichte doch auch »das Negative Gottes«, Abfall, dunkle Folge des Sündenfalls gewesen ist, und der in den menschlichen Affekten, welche die Geschehnisse treiben, den Ausdruck der Sünde findet[8]. Es liegt doch auch ein schwerer Pessimismus in der Konzeption Augustins, und in der Aufnahme des Gedankens vom Segen der Verfolgung bereitet sich die Wertung der Zeit der Verfolgung als der eigentlichen Blütezeit der Kirche vor. Dann hat Augustin allerdings auch, drei Perioden der Kirchengeschichte unterscheidend, der persecutio durch die Gewalt

---

[1] Vgl. M. Ritter, Die Entwicklung der Geschichtswissenschaft, 1919, S. 69f.
[2] Vgl. H. Reuter, a. a. O., S. 121ff.
[3] Vgl. H. Scholz, Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte, 1911, S. 140ff.
[4] Bei Scholz, a. a. O., S. 106.
[5] de civitate Dei XVIII, 51.
[6] de civitate Dei V, 25.
[7] Vgl. Ritter, a. a. O., S. 77.
[8] Vgl. H. Scholz, a. a. O., S. 151f.

des Staates und der durch den Betrug der Ketzer die beiden zusammenfassenden persecutio durch den Antichrist an die Seite gestellt[1].

Auf das Vorbild der in verschiedenen Katastrophen sich vollziehenden alttestamentlichen Geschichte wurde schon hingewiesen. Die Quellen zeigen es deutlich, daß nicht bloß die Idee vom Sechstagewerk den Rahmen für die Vorstellung vom Verlauf der Weltgeschichte hergab, sondern daß die ganze alttestamentliche Geschichte, typologisch verwertet, — ich erinnere nur an die ewige Verfolgung Abels durch Kain — herangezogen wird, um mit ihren Geschehnissen die kirchliche Vergangenheit zu deuten. Auch die Verfallsidee ist, durch das Alte Testament beeinflußt, freilich nicht geschaffen worden.

Dazu kommt — wenn ich von den oben geschilderten prinzipiellen Voraussetzungen absehe — die Idee vom Verfall des imperium Romanum, die von Augustin und Orosius, den Zeitgenossen des Falls von Roms ausgesprochen, und die dann von Lionardo Bruni und Biondo in seinen decades historiarum ab inclinatione imperii Romani ausgestaltet wird[2]. Wenn auch in der Weltgeschichte der Gedanke von der translatio imperii die Durchführung der Verfallsidee verhindert hat, so wird die Vermutung eines formalen Einflusses auf die Kirchengeschichtschreibung doch berechtigt sein, namentlich wenn man an die Datierung der inclinatio imperii denkt, die manche mit der als Strafe für die Sünden der Römer gedachten Verlegung der Hauptstadt beginnen lassen.

Aber die eigentlichen Träger der Verfallsidee sind die Kreise der spiritualistischen und sektiererischen Opposition gegen die Kirche. Dabei greift auch hier die Konstantinlegende gestaltend ein, deren Bedeutung K. Burdach in anderem Zusammenhang in mustergültigen Erörterungen herausgestellt hat.

Joachim v. Fiore faßt die sechs Zeitalter, die dem siebenten der heiligen Sabbathruhe vorangehen, als die Zeit der passio[3] des corpus Christi auf, und er stellt sich die im sechsten Zeitalter ablaufende Geschichte der Kirche als einen in verschiedenen Perioden verlaufenden Kampf zwischen Christus und Antichristus vor. In der ersten Periode kämpfen die Apostel mit den jüdischen Synagogen; in der zweiten die Märtyrer mit den Heiden; in der dritten die Lehrer mit den Arianern;

---

[1] Augustin, enarratio in psalmum 9.

[2] Vgl. P. Joachimsen, Geschichtsauffassung und Geschichtschreibung in Deutschland unter dem Einfluß des Humanismus. 1910. S. 22f.

[3] expositio in Apocalypsim. Venedig, 1527. S. 175r. Ut sexto die passus est dominus, sabbato autem requievit a laboribus suis, ita in sexto tempore... complebitur passio corporis Christi et erit post hoc sabbatum gloriosum.

in der vierten die Eremiten mit den Sarazenen; in der fünften die mit dem himmlischen Jerusalem identifizierte römische Kirche mit dem neuen Babylon, d. h. die Kinder des Geistes, die heiligen virgines, mit den Kindern des Fleisches und des Teufels; in der sechsten verbinden sich alle gottlosen Feinde Christi, um alle Frommen in Christus zu überwinden[1]. Dabei darf man aber nicht übersehen, daß Joachim zunächst den Gegner des Christentums lediglich in der Häresie und — das ist das Neue — im Muhammedanismus erblickt. Die Arianer, die Patharener, Saladin, der sich schließlich mit den Patharenern verbinden wird, das sind die Feinde der Kirche[2]. Der Pseudopapst, der Statthalter des Antichrist, geht aus der Sekte der Patharener hervor, und immer wieder werden die Muhammedaner als das Tier gedeutet, während das imperium Romanum, das vor der Erscheinung des Antichrist zerstört werden muß, als *τὸ κατέχον* verstanden wird[3]. Dieser antihäretischen Einstellung entspricht auch die vorsichtige Behandlung der Vorstellung von Rom als der apokalyptischen Hure, wobei Joachim nach consolatio für das römische Volk sucht: Hanc magnam dixerunt patres catholici esse Romam, non quo ad ecclesiam justorum, quae peregrinata est apud eam, sed quo ad multitudinem reproborum, qui blasphemant et impugnant operibus iniquis eandem apud se peregrinantem ecclesiam. Verum tamen et si principaliter intelligenda sit nihilo minus tamen universa multitudo reproborum et eorum maxime, quorum maior est facultas et voluntas peccandi, eorum qui ducunt vitam luxuriosam et deliciis affluentem, laetantes cum malefecerint et exsultantes in rebus pessimis. Non ergo in uno regno aut in una provincia quaerendus est locus

---

[1] exp. in Ap. 23 v, 24 r.

[2] Ibid. 134 r. — Die sieben Häupter des Drachen sind: 1. Herodes; 2. Nero und alle seine Nachfolger bis Julian, die die Kirche verfolgt haben; 3. Constantinus Arrianus, qui et ipse cum successoribus suis (perfidiae dico non regni) usque ad tempora Sarracenorum afflixerunt ecclesiam; 4. Chosroes, der die Sekte der Muhammedaner gestärkt hat; 5. unus de regibus Babylonis novae qui volens sedere super montem testamenti et apparere similis altissimo, multas propter hoc ecclesiae persecutiones ingessit; diese fünf sind gestorben; 6. alius rex (nach Daniel) surget post eos et ipse potentior erit prioribus quamvis initium sexti capitis a rege isto turchorum Saladino nomine sumptum putem qui nuper calcare coepit sanatam civitatem; 7. Magnus ille tyrannus qui facturus est multa mala in mundo. Das ist der Antichrist. Ihm voran geht der neue Mönchsorden des Geistes und der vita contemplativa. Der Antichrist wird von dem persönlich wiederkehrenden Christus besiegt; es folgt die Zeit der Ruhe, bis dann vor dem Endgericht der in Scythen und Tartaren gebundene Satan nochmals ausbricht (ibid. 10 r und v; vgl. 196 r; 211 v).

[3] Ibid. 133 r, 134 r.

huius famosissimae meretricis sed sicut per totam aream Christiani imperii diffusum est triticum electorum ita per omnem latitudinem eius dispersae sunt paleae reproborum[1].

Dementsprechend hat Joachim auch zunächst das Zeitalter Konstantins beurteilt. Konstantin entspricht Saul, dem ersten, feierlich gesalbten Judenkönig[2], und seine Zeit ist die Zeit der victoria sanctorum martyrum et ruina Sathanae[3]. Quasi autem a tempore Constantini facta dicitur esse salus et virtus dei nostri et potestas Christi eius ... quod extunc ordinata coepit esse ecclesia ad salutem et virtutem multorum et vicarius Christi Jesu coepit habere liberam potestatem ad faciendam vindictam in nationibus et increpationes in populis[4]. In das Zeitalter Konstantins wird die Entstehung des Mönchtums verlegt[5], und der einzige Fleck ist das gleichzeitige Heranwachsen der Arianischen Häresie, der Wurzel allen Übels[6], mit der sich der Satan für den Sieg der Märtyrer rächt[7]. Deshalb gehen die Frommen in die Wüste, melius decernentes cum bestiis manere in silvis quam cum Arrianis participare in foro[8]. Joachim konstruiert eine große Arianische Verfolgung, wobei er die katholischen Bischöfe möglichst den Eremiten annähert, und sein Haß fällt auf Constantinus Arrianus und die Arianischen Bischöfe: Vix umquam Constantinus Arrianus acciperet arma contra pios nisi hunc impii episcopi, ut hoc praesumeret, provocassent[9].

So scheint es, als ob man bei Joachim die Verfallsidee vergebens sucht; und in der Tat ist es nötig, auf diese gut katholischen Züge in seinen Werken hinzuweisen. Aber diese Gedanken werden durch die spiritualistische Grundidee mit ihrem Drängen auf Innerlichkeit[10] und

[1] Ibid. 194r.

[2] liber concordiae novi ac veteris testamenti (Venedig 1519), S. 44r.

[3] exp. in Ap. 160r; vgl. 188v.

[4] Ibid. 160v.

[5] liber conc. novi ac vet. test. 92v.

[6] Ibid. 100v.

[7] exp. in Ap. 160v; Sub Constantini namque tempore triumphante ecclesia blasphema mox Arrianorum haeresis ex adverso surrexit.

[8] Ibid. 161r.

[9] Ibid. 162r, 184r. – Auch den Passahstreit Victors von Rom und seine hierarchischen Absichten, die sonst in der spiritualistischen Literatur stets gegen die römische Kirche ausgedeutet werden, hat Joachim ohne ein Wort des Tadels berichtet. S. liber conc. 92r und v.

[10] exp. in Ap. 79, zitiert bei Mahling, a. a. O. 595: Licet haec omnia in sacramento fidelibus data sint, non potest tamen tenere illa, nisi id explere studeat moribus, quod sacramenti similitudo decet esse tenendum; vgl. lib. conc. 9r: ciendum, quod littera veteris testamenti commissa fuit populo Judeorum, littera novi populo Romano. Spiritualibus autem viris spiritualis intelligentia, quae ex utraque procedit.

mit ihrer Verherrlichung des kontemplativen engelgleichen Lebens der Anachoreten und Mönche zurückgedrängt und umgebogen[1]. Jetzt wird der Begriff der Häresie auf die ausgedehnt, die den Geist mit Füßen treten und diejenigen als Ketzer verdammen, die den geistlichen Sinn der Schrift zu verstehen streben[2]. Jetzt werden die carnales die Gegner, welche sub ficta specie religionis abusi sunt gratia et misericordia dei[3]. Jetzt gilt es: Vana est profecto omnis religio, quae non est solidata et fundata in radice humilitatis. Denn ubi humilitas est ibi sapientia, et ubi superbia ibi et contumelia[4]. Der Kampf der vierten Periode wird als der Kampf der contemplatores, die castitas predigen, gegen die bestia, die luxuria predigt, geschildert; iste contemptum mundi, ille temporalem gloriam et mundanos honores[5]. Jetzt erscheint auch die Verfallsidee, und zwar erscheint sie unter Berufung auf die bekannte Stelle in Eusebs Kirchengeschichte (8, 1, 7f., S. 738, Schwartz), die lateinisch angeführt wird[6]. Denn der Antichrist ist von Anfang an in den Heuchlern wirksam gewesen, die innerhalb der Kirche das Tier und sein Bild angebetet und den Geist verachtet haben. Verum hoc commemorare libuit, ut sciamus non defuisse culpam tempore sanctorum martyrum populo Christiano, pro qua viri spirituales effundere super eos phyalam iracundiae Dei non immerito debuissent, ne quis putet fideles illius temporis omnes in persecutione stetisse aut ante persecutionem omnes sanctos et justos fuisse[7]. Es handelt sich nicht mehr bloß um den Gegensatz gegen Häretiker und Heiden sondern um den Kampf gegen die falschen Christen innerhalb der Kirche[8]. Jetzt fragt Joachim: Ubi lis, ubi fraus, nisi inter filios Judae? Nisi inter clericos domini?[9]

[1] exp. in Ap. 143v, 155r, 161r, 171r, 67r, 74r; liber conc. 69v, wo Verherrlichung speziell der parvuli.

[2] Ibid. 188v: Sed justo dei judicio actum est, ut qui pro erroris sui defensione catholicorum sanguinem fuderunt ipsi mortalem potum doctrinae carnalis, quae in litera est, hauricent, ignorantes illud quod scriptum est: spiritus est, qui vivificat ....

[3] exp. in Ap. 189v.

[4] psalterium decem chordarum (Venedig, 1527), S. 241r.

[5] exp. in Ap. 189r. — [6] Ibid. 188r.

[7] Vgl. 191r: In sex praecedentibus effusionibus perseveravit mundus in malitia sua et mansit invincibilis et induratus nolens accipere disciplinam. Vgl. liber conc. 130v. Nec sufficit, quod gentes infideles paratae sunt undique contra nos nisi etiam adversus regem Austri multi de christiano populo et vere multi consurgunt; inde Patareni, inde malefici, inde falsi christiani et multi alii, abundat ecce iniquitas et frigescit charitas multorum.

[8] Jetzt spricht Joachim auch von einem frigescere des Papstes, der, wie der alte David mit der Sunnamitin, mit der neuen Religion des Geistes bedeckt werden muß. liber conc. 95v.

[9] Zitiert bei Mahling, a. a. O., 595.

Nun ändert sich auch die Beurteilung Konstantins des Großen. Diese Veränderung klingt schon an in den Worten: Completum est hoc diebus Constantini principis, quando debellatum est imperium Romanum et multi quasi coacti conversi sunt ad fidem Christi[1]. Sie wird deutlich ausgesprochen, wenn es heißt[2]: Sed ecclesia Petri immo Christi, quae in diebus Constantini Augusti constituta fuit domina totius mundi; sed heu quae aliquando erat plena, modo vacua est; quae et si plena videtur esse populo etiam nunc, non tamen suo populo sed alieno, non filiis suis, qui sunt cives caelestis hierusalem sed filiis babylonis[3]. Die Zeit Konstantins erscheint als die Zeit des hereinbrechenden Verfalls, der Verweltlichung der reich gewordenen Kirche; und das letzte Ziel ist die Restitution der Kirche im Zeitalter der Apostel, in der dann die plenitudines pariter Judaeorum et gentilium Christus verherrlichen werden[4]. Dabei ist es unfraglich, daß die Anschauung von der Kirchengeschichte im Schema der Verfallsidee ermöglicht ist durch die Verlegung des tausendjährigen Reichs in die Zukunft und durch die dadurch bedingte Modifikation in der Auslegung der Apokalypse[5].

4. Die Gedanken Joachims kehren bei seinen Schülern wieder. In der 1577 in Köln gedruckten interpretatio in Ieremiam Prophetam, die die Spuren Joachimitischen Geistes zeigt, aber radikaler ist, wird die sechste Periode, in der die Juden an den Flüssen Babylons saßen, auf die Zeit gedeutet, in quo tam clerus quam populus undique fornicatur a Deo. Hier ist die Kirche einfach Babel und die Verfallsidee dementsprechend rücksichtsloser als bei Joachim durchgeführt. Die Kirche ist unter Konstantin dem Großen verweltlicht, weil sie reich geworden

[1] liber conc. 130v.

[2] Ibid. 54r.

[3] Vgl. auch die von Huck, Ubertin v. Casale, 1903, S. 78 angeführte Stelle: Facta est ergo illo in tempore amicitia inter regem Egypti et Jherusalem, hoc est inter principem rei publicae et Romanum pontificem; et civitas ipsa Constantinopolitana facta est inter ceteras quasi uxor Romani pontificis et dotata est privilegiis et gratia.

[4] liber conc. 114r.

[5] Arnold stellt Joachim von Fiore unter die Zeugen der Wahrheit, da er »ein rechter Prophet selbiger Zeiten« gewesen sei, der auch die Zukunft der Kirche geweissagt habe. »Weil er aber nothwendig das Kind mit Namen, und die Clerisey den Antichrist nennen muste, so heissen ihn die Papisten ... einen Lügen-Propheten, wie es allen wahren Propheten bey den falschen Lehrern gangen ist.« K. u. K. H. I, 12, 3, 5, S. 374; vgl. I, 13, 2, 3, S. 387 und I, 13, 3, 2, S. 392. Arnold scheint Joachim nur aus dem catalogus testium veritatis zu kennen. Über seine Schriften ist er nicht ganz richtig orientiert, und meint, daß vieles von seinen Gegnern unterdrückt worden sei.

ist. Imperatores . . olim pro Christo paupere suae dignitatis tunicam exuentes induerunt eam quasi novum hominem in Sylvestro. Nunc autem necesse est, ut nudus ab eis et succinctus Petrus effugiat[1]. Bei Ubertin von Casale ist das insofern geändert, als die Zeit Konstantins günstig beurteilt und der Verfall der Kirche in das Zeitalter Karls des Großen verlegt wird, in dem die Ordensleute Besitz erworben haben[2]. Dann aber haben die Franziskaner-Spiritualen und Angelo von Clareno Konstantin als den Verderber der Kirche angesehen[3], und ich zweifle nicht, daß man bei den Beghinen oder den Anhängern von Dolcino die gleiche Überzeugung nachweisen könnte.

Das ist die Deutung, die die Konstantinlegende in diesen Kreisen gewonnen hat. Wenn die Päpste seit Nikolaus I. die Konstantinische Schenkung oder — so denkt Honorius v. Autun — die Übergabe des imperium durch Sylvester an Konstantin als die Grundlage der kirchlichen Rechtsansprüche verwertet haben; wenn Dante und Rienzo, Machiavelli und Vasari Konstantin als den Augustum primogenitum fidei, als den barbarorum victorem, als den Begründer der Weltkultur und als weltgeschichtlichen Wendepunkt gefeiert haben[4]; so haben die Kreise der Opposition, von der Bedeutung Konstantins für die Kirchengeschichte in gleichem Maße durchdrungen, in der Schenkung Konstantins und in seinem Verhältnis zu Sylvester den Beginn des Niedergangs und der Verweltlichung der Kirche erkannt. In beiden Fällen ist die Konstantinlegende von unmittelbarem Einfluß auf die Vorstellungen vom Ablauf der Kirchengeschichte; sie verbindet sich je nachdem mit der Traditions- oder der Verfallsidee, beide je nach ihrer Deutung stärkend, und sie gibt den ersten Anstoß zu einer perspektivischen Ansicht der Kirchengeschichte.

---

[1] interpret. in Jerem. 1577. S. 22.

[2] de septem statibus ecclesiae. Venedig, 1516. S. 61r. Auch er unterscheidet sieben status: 1. die Ausbreitung der Kirche unter den Juden; 2. die Zeit der Märtyrer; 3. das Auftreten der Lehrer und Häresien; hier herein fällt das Konzil von Nicäa und die Bekehrung Konstantins; 4. das Zeitalter der Anachoreten; 5. die Zeit des Verfalls, die durch den Besitz der Orden und durch die Ketzer herbeigeführt wird; 6. die Zeit der Wiederherstellung des apostolischen Lebens durch Franz, der den evangelicus status restituiert, und der die Schrift im Geist interpretiert; 7. das Ende.

[3] Vgl. F. Ehrle im Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters, IV, (1888), S. 13: Frater Franciscus, qui erat guardianus, dicti loci et curam habebat, dixit ibi ipso audiente, quod ossa sankti Silvestri et Constantini deberent comburi, qui ditaverant ecclesiam et ex divitiis ecclesiarum fiebant guerre.

[4] Vgl. K. Burdach, vom Mittelalter zur Reformation. 1913. S. 220 ff.

So kennt Otto von Freising außer der Übertragung des imperium an die Franken die in die Geschichte einschneidende Übertragung des Westreiches durch Konstantin an die römische Kirche, der dann der Kampf der Kirche um ihre Freiheit gegenüber dem Kaiser folgt[1]. Dabei ist es aber sehr charakteristisch, daß auch Otto schließlich an der Rechtmäßigkeit der weltlichen Macht, welche die Kirche auf der Höhe besessen hat, zu zweifeln beginnt und schreibt[2]: Utrum deo magis placeat haec ecclesiae suae ... exaltatio quam prior humiliatio, prorsus ignorare profiteor. Auch Bernhard v. Clairvaux bedauert die Schenkung Konstantins und redet den Papst im Hinblick auf die Pracht seines Auftretens als den Nachfolger Konstantins, nicht Christi an[3]. Dante, der doch von einer Unterordnung des Kaisertums unter die Kirche nichts wissen will, sieht trotz seiner Verherrlichung Konstantins, daß er durch seine donatio nicht bloß das Imperium zerrissen sondern auch damit die Grundlage zur Verweltlichung der Kirche gelegt hat[4]. Walter von der Vogelweide klagt darüber, daß Konstantin den Geistlichen Geld gegeben habe, statt daß sie von Almosen gelebt haben, wodurch viel Unheil in die Kirche gebracht sei, und er schreibt:

»Künc Constantin der gap so vil,
Als ich es iu bescheiden wil
Dem stuol ze Rôme; sper, kriuz unde krone.
Zehant der engel lute schre
Owe, owe, zem dritten we!
E stuont diu kristenheit mit zühten schone:
Der ist ein gift nu gevallen
Ir honec ist worden zeiner Gallen
Daz wirt der werlt her nach vil leit[5].«

Für Marsilius von Padua sind die Zeiten Konstantins der feste Einschnitt, der die gute alte Zeit von der wachsenden corruptio trennt[6]. Die Berufung des Konzils von Nicäa und seine Leitung durch Konstantin

[1] Vgl. M. Ritter, a. a. O., S. 90ff.

[2] Otto v. Freising, IV., Prol., S. 173.

[3] de consideratione, IV, 3, 6 (Migne S. L. 182 A., S. 776a): Pastorem te populo huic certe aut nega aut exhibe. Non negabis, ne, cujus sedem tenes, te neget haeredem. Petrus hic est, qui nescitur processisse aliquando vel gemmis ornatus vel sericis; non tectus auro, non vectus albo equo, nec stipatus milite nec circumstrepentibus septus ministris. Absque his tamen credidit satis posse impleri salutare mandatum: Si amas me, pasce oves meas. In his successisti non Petro sed Constantino.

[4] de monarch. III, 10 (ed. Bertalot, 1918, S. 94ff.). Inferno XIX, 115.

[5] ed. Lachmann, S. 25, 11–19, zitiert bei Burdach, a. a. O., 226.

[6] defensor pacis, 1592, II, 18, S. 295; II, 26, S. 382; II, 25, S. 365f.; II, 20, S. 312.

erscheint ihm allerdings als vorbildlich[1], und aus der donatio Constantini folgert er die ursprüngliche Jurisdiktion des Kaisers über den Papst[2]; aber die zweimalige Verwendung[3] jener eben angeführten Stelle aus Bernhard zeigt bereits, daß er die durch Konstantin herbeigeführte Veränderung als eine Korruption des Wesens der Kirche beurteilt. Ein instar Christi und der Apostel waren die römischen Bischöfe, als sie sub regimine coactivo principantium auctoritate legislatoris humani lebten. Dann hat cupiditas und avaritia sie verführt, die von Christus anbefohlene Armut aufzugeben, und superbia et ambitio saeculariter principandi expulit inde summam humilitatem, quam Christus indixerat[4].

Zu dieser durch die Deutung der Konstantinlegende dargebotenen Gliederung des geschichtlichen Stoffs tritt der gern von der Mystik verwandte Gedanke vom Wachsen der alten Kirche durch die über zweihundert Jahre dauernde Verfolgung[5]. Ebenso finden wir bei Ruysbroech die Idee, daß die Frommen in die Wüste gehen, um dort Gott »ohne Verhinderung« zu dienen, als die Kaiser den christlichen Glauben annahmen, Kirchen bauten und die Bischöfe mehr als die Fürsten ehrten. Ruysbroech beurteilt Konstantin ganz als den ersten christlichen Kaiser, welcher der Kirche die Freiheit wiedergegeben und ihr so zu hoher Blüte verholfen hat. Dazu kommt bei ihm das Armutsmotiv. Die ersten Christen waren arm und lebten in Gütergemeinschaft; und Christus hat solange in der Kirche regiert, als die Geistlichen demütig waren und die Armut liebten; erst als sie hochmütig wurden, ging der böse Geist in sie ein; und wenn die Lehrer der ersten Kirche so beschaffen gewesen wären wie die Lehrer seiner Zeit, so wäre es nie zur Ausbreitung des Christentums gekommen[6].

5. Alle diese Motive finden wir bei den Katharern und Waldensern wieder, und es scheint mir für die mittelalterliche Geisteseinstellung wichtig, daß ihre Position sich in ständiger Auseinandersetzung mit den Ereignissen der Geschichte bildet. Die Katharer fühlen sich als die Nachfolger der Apostel, und sie sprechen nie von der katholischen

[1] Ibid. II, 25, S. 367.

[2] Ibid. II, 11, S. 203; cumque concessionem eam fuisse validam fateatur quilibet papa Romanus . . . consequenter ipsis concedendum est eundem Constantinum hanc jurisdictionem seu potestatem in eos primitus habuisse . . .

[3] Ibid. II, 26, S. 382 und II, 11, S. 204.

[4] Ibid. II, 25, S. 369f.; vgl. S. 375.

[5] Ruysbroech, de vera cont., cap. 56, in der deutschen Ausgabe Gottfried Arnolds, 1701, S. 109f.; vgl. cap. 72, S. 166.

[6] Vgl. die in Anm. 5 angeführten Stellen und comment. in tabernac., cap. 123, S. 159b.

Kirche sondern stets von der römischen[1]. Wie schon die altkirchlichen Sekten immer vom Gedanken getragen sind, die katholische Kirche könne nicht die Kirche Christi sein, weil sie schlechte Früchte trage, so ist man auch in diesen Kreisen der Meinung, quod doctrina Christi et apostolorum sine statutis ecclesiae ad salutem sufficiat[2]. Die römischen Priester verfolgten die Kirche der Apostel, wie das einst die Pharisäer getan haben. Aber die Frommen freuen sich dessen, wissen sie doch, daß die Verfolgung durch die Kinder der Welt das Kennzeichen der wahren Kirche ist. Die Kirche Christi, die, anders als die römische, erst nach einem frommen Leben tauft, muß verfolgt und verachtet werden. Aber die römische Kirche wird von der Welt hoch geehrt[3]. Die Päpste sind nicht die Nachfolger Petri sondern Konstantins oder Sylvesters, dem Konstantin, der hochmütig und gewalttätig wie Julius Caesar das Reich an sich gerissen hatte, die Herrschaft über den Westen geschenkt hat[4]. So gründet der römische Papst, der der Antichrist ist, seine Herrschaft letztlich auf Gewalt, während Christus alle irdische Herrschaft von sich gewiesen hat.

Noch deutlicher treten die gleichen historischen Vorstellungen bei den Waldensern hervor. Die Kirche Christi hat sich dreihundert Jahre rein erhalten; Konstantin aber, der durch die Taufe von der Lepra befreit wurde, schenkte Sylvester zum Lohn coronam imperii et dignitatem tradidit ei[5]. Dadurch kam der Besitz als das Gift in die Kirche, und ab illo ergo tempore haeresiarcha in honores et dignitates ascendit et multiplicata sunt mala super terram[6]. Die römische Kirche ist seitdem die meretrix, dans venenum et potans veneno omnes credentes in ea[7]. Sie hat alle Häresien aufgebracht, und niemals ist bis Sylvester eine Messe in der Kirche Christi gehalten worden[8]. Ecclesia Romana est

[1] Döllinger, Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters. 1890. I, 184; vgl. II, 296.

[2] K. Hahn, Geschichte der Ketzer im Mittelalter. 1845. I, 81.

[3] Döllinger, a. a. O., I, 185f.

[4] Döllinger, a. a. O., I, 187. – Auch die Anwesenheit Petri in Rom haben sie geleugnet; seine angeblichen Gebeine sind die eines Heiden.

[5] Döllinger, a. a. O., II, 352; vgl. 306: Item dampnant ecclesiam Romanam eo quod a tempore Silvestri papae accepit, tenuit et quaesivit possessiones.

[6] Ibid. Vgl. das Urteil des Dominikaners Rainerius bei Gieseler, Kirchengeschichte II, 2, 465: Inter omnes sectas, quae sunt vel fuerunt, non est perniciosior ecclesiae Dei quam pauperum, tribus de causis: prima est, quia est diuturnior; aliqui enim dicunt, quod duraverit a tempore Silvestri, aliqui a tempore Apostolorum.

[7] Döllinger, a. a. O., II, 40.

[8] Döllinger, a. a. O., II, 307 und 40.

ecclesia malignantium et congregatio peccatorum a tempore b. Sylvestri[1]. Aber nicht die ganze Kirche ist damals von der Wahrheit abgefallen. Ein socius des Sylvester lehnte das verderbliche Geschenk Konstantins ab, und viam paupertatis tenuit[2]. Er hörte damals eine Stimme: Hodie diffusum est venenum in ecclesia. Auf diesen Mann gehen die Waldenser in untadeliger Sukzession zurück und bewähren sich damit als die wahren Jünger der Apostel, als die Erben der apostolischen Reinheit. Und »kein Papst von Sylvester bis jetzt kann Sünde vergeben«[3]. Satans Neid hat über die kleine Schar der echten Christen eine langdauernde Verfolgung durch die abgefallene Kirche ergehen lassen. Aber das macht die electi dei nicht irre; sie wissen, daß Christus von der Welt nicht aufgenommen worden ist, und daß bis zum Ende der Welt die sancti von der invidia pseudochristianorum verfolgt werden[4]. Als Sylvester dem ihm widersprechenden Genossen sagte, er werde ihm die Erde verbieten, sagte jener froh: »De hoc Deo gratias agimus, quia si ob observantiam mandatorum ejus terram nobis prohibes, coelum nobis merito exhibebis, Christo dicente etc...«[5]. Die Heiligen Gottes sustinent multas persecutiones propter Christum, et Catholici non sustinent aliquam persecutionem sed habent mundi delectationes[6].

Es ist ersichtlich, daß die für ihr Selbstbewußtsein entscheidenden historischen Ideen der Katharer und Waldenser von dem Gesichtspunkt des Verfalls aus entworfen sind. Unter Konstantin dem Großen und Sylvester ist die katholische Kirche abgefallen. Dabei gibt es aber auch eine Spur, die zeigt, daß die Waldenser den Verfall gelegentlich in die Zeit der Apostel verlegt haben. In der Waldensischen Schrift der Antichrist[7] heißt es, daß der Antichrist schon zur Zeit der Apostel empfangen und Mann geworden sei, als die Freunde der Welt sich in der Kirche vermehrt hatten. Damit wird der Verfall, in der Art der Radikalen, mit seinen Anfängen in die Urchristenheit verlegt; offen in die Erscheinung getreten ist er unter Konstantin. Der Antichrist wird dann als die römische Kirche geschildert, die mit einem äußerlichen Christentum

---

[1] Döllinger II, 252; vgl. den Bericht Wilhelm Reginals bei Hahn II, 146.

[2] Döllinger II, 352; vgl. 356, wo socii genannt werden.

[3] Gieseler II, 2, 473.

[4] Döllinger II, 357.

[5] Ibid. 356; sie segneten Sylvester und sagten: Terram vobis relinquimus, nos vero coelum appetimus.

[6] Döllinger II, 154.

[7] U. Hahn II, 81ff.

ihre jüdisch-heidnische Religion und ihre in der Verfolgung der Kinder Christi sich bekundende Bosheit zuzudecken bestrebt ist[1].

Verbunden ist aber die Verfallsidee bei den Waldensern und bei den Katharern mit einem ausgesprochenen und groben Traditionalismus. Sie wollen die Erben Christi und der Apostel sein[2], und sie beweisen das durch eine deutlich in den Vordergrund gerückte Theorie von einer legitimen Sukzession, die über den socius des Sylvester bis zu dem richtig und von einem Kardinal ordinierten Petrus Waldus reicht. Die ersten dreihundert Jahre — das Ansetzen des Verfalls in der Zeit der Apostel bleibt singulär — sind rein gewesen; und wie niemals von Abraham bis Christus das heilige Licht ganz ausgelöscht ist, so ist es auch nach Christus gewesen, und so wird es bleiben. Denn — diese Verwertung des Alten Testaments ist wieder sehr charakteristisch — die Zeiten vor Christus sind umbra et figura für die Zeiten nach Christus bis zum Ende der Welt[3]. Semper aut plures aut pauciores in sancta vita permanserunt.

Diese Gedanken der Waldenser haben direkt auf die Böhmischen Brüder eingewirkt. Sie leugnen zwar die Gemeinschaft und tadeln an den Waldensern, daß sie die Wahrheit verbergen und zur Vermeidung von Verfolgungen katholische Kirchen besuchen, aber sie loben doch an ihnen doctrinae puritas vitaeque Christianae studium, und der Zusammen-

---

[1] Ich möchte darauf hinweisen, daß auch bei den russischen Sekten Spuren der Verfallsidee vorliegen. Die Skopzen lehren, daß der Sinn der Schrift seit Konstantin gefälscht und mißdeutet wird. Vgl. Graß, die russischen Sekten, 1907, II, 770. Die Chlüsten glauben, daß der christliche Glaube seit der Herabkunft Gottes in Jerusalem und Rom mehr und mehr verfallen ist. Vgl. Graß, a. a. O., I, 594. Wie dies merkwürdige Faktum zu erklären ist, wage ich nicht zu entscheiden. Zeigen sich hier Beziehungen zu den orientalischen Sekten? Oder treten hier Nachwirkungen der Frau v. Guyon, auf die sich die Chlüsten berufen, oder des Quirinus Kuhlmann zutage? Oder verrät sich hier eine gewisse Gemeinsamkeit in den Vorstellungen aller Sekten?

[2] Chronicon Ursperg, 1609, S. 243: Quae tamen omnia asserebant ipsi ab apostolis descendisse; vgl. Moneta, adv. Valdenses et Catharos (Rom 1743), S. 402; vgl. Keller, Joh. v. Staupitz und die Anfänge der Reformation, 1888, S. 110. In der von Keller, S. 259 [3] zitierten Schrift des Kardinal Claudius Seyssel adv. errores et sectam Waldensium findet sich die Stelle: Quamvis nonnulli hujus haereseos assertores ad blandiendum apud volgares et historiarum ignaros favorem hanc eorum sectam Constantini M. temporibus a Leone quodam viro religiosissimo initium sumpsisse fabulantur. Cui cum omnes, qui de religione christiana recte sentiebant, adhaesissent, sub Apostolorum regula viventes hanc per manus ad posteros verae religionis transmiserunt.

[3] Döllinger II, 353.

hang ist überhaupt offensichtlich[1]. Auch die Böhmischen Brüder fühlen sich als die Nachfolger der Apostel, und ihr ganzes Leben ist ebenso wie ihre Verfassung durch die primaeva ecclesia bestimmt. Deshalb nennen sie sich Bruder und Schwester[2]; deshalb betonen sie die Handarbeit[3]; deshalb haben sie neben den Presbytern die politici seniores, denen Armenpflege, Krankenbesuch, standesamtliche Geschäfte usw. obliegen[4]; deshalb rücken sie die kirchliche Disziplin in den Vordergrund[5], und halten sich lediglich an die Schrift, die einstmals die Norm für alle Fragen des Lebens war[6]. Auch sie kennen einen Bruch in der Geschichte der Kirche und leiten die Verwirrung in der Kirche aus der Vermengung mit der Welt her, als die Obrigkeit statt des christlichen Volks die Kirchendiener wählte[7]. Diese Verweltlichung der Kirche geht auf Konstantin zurück, wobei es unter Berufung auf die praefatio des Hieronymus zu seiner vita Malchi heißt, daß die Verbindung der Kirche mit dem Staat diese an Macht reicher, innerlich aber ärmer gemacht habe[8]. Discretae enim sunt politia et ecclesia. Aliae sunt leges Caesaris, aliae Christi.

6. Aus den bisherigen Ausführungen, die keinen Anspruch auf Vollständigkeit erheben, wird die Verbreitung und Bedeutung der Verfallsidee, wie sie sich namentlich im Anschluß an die Deutung der Konstantinlegende ergeben hat, hervorgegangen sein. Aber ihre Wurzeln reichen noch tiefer, und bei der Bedeutung, die diese Art, den Verlauf der Kirchengeschichte zu sehen, auch für Arnolds Entwurf gehabt hat, möchte ich ihren Ursprüngen noch weiter nachgehen. Ich bemerke dabei, daß die meisten von mir aus der patristischen Literatur herangezogenen Stellen von den späteren Gelehrten verwertet worden sind, um mit ihnen die Richtigkeit ihrer Anschauung vom Gang der Kirche zu beweisen.

Ich setze ein bei Hieronymus. Er hat nicht nur die Weltgeschichte in dem durch den Propheten sanktionierten Schema der vier Weltmon-

[1] ratio disciplinae ordinisque Ecclesiastici in unitate fratrum Bohemorum, 1660. Vorrede (Verf. derselben ist Amos Comenius), S. 24; Joh. Lasitius, de eccl. disciplina, 1660, S. 18.

[2] Joh. Lasitius, de eccl. diciplina, 1660, S. 18f.

[3] Ibid., S. 42 und 46.

[4] Ibid., S. 22ff., S. 103ff.

[5] Ibid., S. 113ff.

[6] Ibid., S. 43 und 101.

[7] Ibid., S. 21.

[8] Ibid., S. 124f. – Dabei hat Huß den Beginn des Unheils in die Zeit Konstantins I. und des Phokas gesetzt, der dem summus episcopus den Titel papa verschafft habe; vgl. Preuß, die Vorstellungen vom Antichrist, 1906, S. 53.

archien anzusehen gelehrt, sondern er ist auch mit seiner Vorrede zur vita Malchi der Vater einer in wissenschaftlicher Gestaltung bis in die Gegenwart wirksamen Auffassung vom Ablauf der Kirchengeschichte geworden. Auf seine Autorität haben sich die Vertreter der Verfallstheorie, wenn sie irgend wissenschaftlich gebildet waren, immer wieder berufen; und wir lernen hier und im Anschluß an ihn neue Motive kennen, die außer der Konstantinlegende an der Gestaltung der Verfallsidee gewirkt haben. Hieronymus schreibt an der angegebenen Stelle (Migne, S. L., 23): Scribere enim disposui .... ab adventu salvatoris usque ad nostram aetatem, id est ab apostolis usque ad nostri temporis fecem, quomodo et per quos Christi ecclesia nata sit et adulta, persecutionibus creverit et martyrio coronata sit; et postquam ad Christianos principes venerit, potentia quidem et divitiis major, sed virtutibus minor facta sit.

An dieser Auffassung des Hieronymus ist zweierlei von Bedeutung: Einmal die Vorstellung von dem Segen des Leidens für die Kirche, dann der Gedanke von der innerlichen Verschlechterung der Kirche durch ihre Verbindung mit der weltlichen Gewalt. Diese beiden Ideen beruhen nicht auf einem zufälligen Einfall des Hieronymus; sie sind mannigfach vorbereitet; und wir werden nicht fehlgehen, wenn wir in der Vorstellung vom Segen der Verfolgung und des Martyriums den Keim für die Idee von der Depravation der Kirche durch ihre Verschmelzung mit dem Staat erblicken.

Verwandte Motive klingen in der Einleitung auf, die Eusebius der Darstellung der Geschichte seiner Zeit vorausgeschickt hat (h. e. 8, 1, 7f., S. 738, Schwartz): *ὡς δ'ἐκ τῆς ἐπὶ πλέον ἐλευθερίας ἐπὶ χαυνότητα καὶ νωθρίαν τὰ καθ'ἡμᾶς μετηλλάττετο, ἄλλων ἄλλοις διαφθονουμένων καὶ διαλοιδορουμένων καὶ μόνον οὐχὶ ἡμῶν αὐτῶν ἑαυτοῖς προσπολεμούντων ὅπλοις, εἰ οὕτω τύχοι, καὶ δόρασιν τοῖς διὰ λόγων ἀρχόντων τε ἄρχουσι προσηγνύντων καὶ λαῶν ἐπὶ λαοὺς καταστασιαζόντων τῆς τε ὑποκρίσεως ἀφάτου καὶ τῆς εἰρωνείας ἐπὶ πλεῖστον ὅσον κακίας προϊούσης, ἡ μὲν δὴ θεία κρίσις .... πεφεισμένως τῶν ἀθροισμάτων ἔτι συγκροτουμένων, ἠρέμα καὶ μετρίως τὴν αὐτῆς ἐπισκοπὴν ἀνεκίνει, ἐκ τῶν ἐν στρατείαις ἀδελφῶν καταρχομένου τοῦ διωγμοῦ.* Es folgt die diokletianische Verfolgung, da auch die Hirten *τὸν τῆς θεοσεβείας θεσμὸν παρωσάμενοι ταῖς πρὸς ἀλλήλους ἀνεφλέγοντο φιλονεικίαις, αὐτὰ δὴ ταῦτα μόνα, τὰς ἔριδας καὶ τὰς ἀπειλὰς τόν τε ζῆλον καὶ τὸ πρὸς ἀλλήλους ἔχθος τε καὶ μῖσος ἐπαύξοντες οἷά τε τυραννίδας τὰς φιλαρχίας ἐκθύμως διεκδικοῦντες.* Aus diesen Worten des Eusebius — ihren Nachhall fanden wir bereits bei Joachim von Fiore — geht

hervor, daß Eusebius eine moralische Verschlechterung der Christenheit kennt, daß er sie nicht in der Lehre sondern in der Frömmigkeit der Christen wirksam findet, und daß er ihre Ursachen in dem Aufhören der Verfolgungen erblickt. Jede Beziehung auf die Veränderung der Lage der Christen durch Konstantin fehlt hier natürlich. Eusebius teilt die Vorstellung, daß die Verfolgung die Frömmigkeit erhöht, daß der Friede korrumpierende Wirkungen hat, und er zielt dabei ausdrücklich auf die von ihm in den Vordergrund gerückten Bischöfe.

Die ursprüngliche Form, die der Gedanke von der allmählich eingetretenen Verschlechterung des Christentums gehabt hat, tritt uns bei Hegesipp entgegen. Es ist der in der kirchlichen Literatur und Historiographie unendlich oft ausgesprochene Gedanke, daß die Kirche, die reine Braut Christi, durch die Häresie befleckt und entstellt worden ist. Hegesipp schreibt (h. e. 3, 32, 7 f., S. 270, Schwartz): *ὡς ἄρα μέχρι τῶν τότε χρόνων παρθένος καθαρὰ καὶ ἀδιάφθορος ἔμεινεν ἡ ἐκκλησία . . . ὡς δ' ὁ ἱερὸς τῶν ἀποστόλων χόρος διάφορον εἰλήφει τοῦ βίου τέλος παρεληλύθει τε ἡ γενεὰ ἐκείνη τῶν αὐταῖς ἀκοαῖς τῆς ἐνθέου σοφίας ἐπακοῦσαι κατηξιωμένων, τηνικαῦτα τῆς ἀθέου πλάνης ἀρχὴν ἐλάμβανεν ἡ σύστασις διὰ τῆς τῶν ἑτεροδιδασκάλων ἀπάτης, οἳ καὶ ἅτε μηδενὸς ἔτι τῶν ἀποστόλων λειπομένου, γυμνῇ λοιπὸν ἤδη κεφαλῇ τῷ τῆς ἀληθείας κηρύγματι τὴν ψευδώνυμον γνῶσιν ἀντικηρύττειν ἐπεχείρουν.*

Zweifellos haben wir hier die ursprüngliche Gestalt der Vorstellung vom Verderb des Christentums vor uns. Die Ketzerei trägt die Schuld. Diese Idee ist durch die asketische Frömmigkeit und durch die gerade in der Zeit der Ruhe sich steigernde Hochschätzung des Martyriums spiritualisiert worden, und in dieser Form begegnet sie uns bei Eusebius.

Der Gedanke, daß Martyrium und Verfolgung das Wachstum der Kirche befördert haben — diese positive Anschauung bildet jedenfalls den Ausgangspunkt der historischen Konstruktion —, ist sehr alt. Schon Justin spricht ihn im dial. cum Tryph., c. 110, § 4 (Migne, S. G. 6) aus: *ἀλλ' ὅσῳπερ ἂν τοιαῦτά τινα* (Verfolgungen aller Art) *γίνηται, τοσούτῳ μᾶλλον ἄλλοι πλείονες πιστοὶ καὶ θεοσεβεῖς διὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ Ἰησοῦ γίγνονται*[1].

Und Tertullians Wort (apol., c. 50): plures efficimur quotiens metimur a vobis, semen est sanguis Christianorum ist in besonderem Maße

[1] epistola ad Diognetum, cap. 6 u. 7 (Migne, S. G. 2): *κακουργουμένη σιτίοις καὶ ποτοῖς ἡ ψυχή, βελτιοῦται · καὶ Χριστιανοὶ κολαζόμενοι καθ' ἡμέραν, πλεονάζουσι μᾶλλον.* Cap. 7: *οὐχ ὁρᾷς, ὅσῳ πλείονες κολάζοντες, τοσούτῳ πλεονάζοντας ἄλλους; ταῦτα ἀνθρώπου οὐ δοκεῖ τὰ ἔργα, ταῦτα δύναμίς ἐστι θεοῦ.*

wirksam geworden. Chrysostomus[1] und Athanasius[2] haben ihn aufgenommen, und Gregor von Nazianz sagt in der oratio in laudem Heronis philosophi (Migne, S. G. 35): *οἱ γὰρ διωγμοὶ καὶ λαμπροτέραν αὐτὴν ἐποίουν τοῖς πάθεσιν* und in der zweiten Rede de pace, c. 3 (Migne, S. G. 35) heißt es: *καὶ ὄντως κινδυνεύει ῥᾷν εἶναι δυσπραγίαν ἐνεγκεῖν ἢ εὐπραγίαν διασώσασθαι. ὁπότε καὶ ἡμεῖς, ἡνίκα συνήχθημεν, διελύθημεν.* Dazu stelle ich das Wort des Basilius: *ἐν τοῖς παρὰ τῶν ἐχθρῶν διωγμοῖς πληθύνεται ἡ ἐκκλησία καὶ μᾶλλον θάλλει*[3].

Schon in den letzten hier angeführten Stellen ist der einfache Gedanke, daß das Martyrium die Ausbreitung der Kirche befördert hat, erweitert und vertieft in den, daß in der Zeit der Gefahr auch innerlich die Kirche am höchsten gestanden hat, daß die Not sie innerlich stark macht[4]. Deutlich klingt diese asketische Vertiefung bei Origenes in der 9. Homilie in Num., cap. 2 (Migne, S. G. 12) an: quamvis magni sint vitae merito Moyses et Aaron, quamvis animi virtutibus polleant, apparere tamen eis Dei gloria non potuisset, nisi in persecutionibus, in tribulationibus, in periculis. Noch stärker hat der Liebling der Mystiker im 17. Jahrhundert, Makarius der »Ägypter«, diese Wendung des Gedankens betont. Er ist davon überzeugt, daß es zum Wesen der Wahrheit gehört, daß sie von der Welt verfolgt wird, und er veranschaulicht das am Schicksal der Propheten, Christi selbst und der Apostel[5]. Auf dieser Grundlage erwächst die Anwendung des Gedankens auf die Geschichte der Kirche, wie sie später, gerade bei den Mystikern und Sekten, durchgehends zu konstatieren ist.

---

[1] hom. 2, de laude Pauli (allerdings abgeblaßt).

[2] vita Ant., cap. 79, von Arnold zitiert. Erste Liebe 8, 1, 8. – In der oratio 3 in Julianum – es gibt doch nur 2 Reden in Jul. –, auf die sich Arnold Erste Liebe 8, 2, 3 und Rittershusius im Salviankommentar (1611), S. 325 berufen, habe ich nichts finden können.

[3] Vgl. Cyrill von Jerusalem cat. 18, cap. 27 (Migne, S. G. 33). –

[4] Das berühmte Wort Tertullians: ubi tres, ecclesia est, licet laici (exhortatio ad castit., cap. 7, Migne, S. L. 2) wird von den protestantischen Historikern im 16. und 17. Jahrhundert so gedeutet, als hätte Tertullian damit die Kraft der Minorität und das Recht des „kleinen Häufleins" bezeugen wollen.

[5] Macarius Hom. 15, 12 (Migne, S. G. 34): *Ἡ γὰρ ὁδὸς τοῦ Χριστιανισμοῦ οὕτως ἐστίν. ὅπου γάρ ἐστι τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐκεῖ ἐπακολουθεῖ, οἷον σκιά, ὁ διωγμὸς καὶ ἡ πάλη. Ὁρᾷς τοὺς προφήτας, πῶς ἐδιώκοντο ὑπὸ τῶν ὁμοφύλων δι' ὅλου, εἰς οὓς ὅμως ἐνήργει τὸ πνεῦμα. Ὁρᾷς, πῶς ὁ κύριος . . . οὐχ ὑπὸ ἄλλου ἔθνους ἐδιώχθη, ἀλλ' ὑπὸ τῶν ἰδίων . . . ὁμοίως καὶ οἱ ἀπόστολοι. Ἐξ οὗ γὰρ ὁ σταυρός, μετῆλθε τὸ πνεῦμα τὸ παράκλητον, καὶ ἐχώρησεν εἰς τοὺς Χριστιανούς. Λοιπὸν οὐδεὶς Ἰουδαίων ἐδιώχθη, ἀλλὰ μόνον Χριστιανοὶ ἐμάρτύρησαν. Διὸ οὐκ ὀφείλουσιν ξενίζεσθαι, ἀλλὰ ἀνάγκη διώκεσθαι τὴν ἀλήθειαν.*

Weniger deutlich sind die Nachwirkungen des von Hieronymus bezeugten Zusammenhangs des Verfalls der Kirche mit dem Aufkommen der christlichen Kaiser. Allerdings schreibt Chrysostomus im liber in S. Babylam (Migne, S. G. 50), cap. 8: *ὅταν μὲν γάρ τις ὁμολογῶν ἡμῖν ἐν τῇ περὶ τοῦ θείου δόξῃ ἐπὶ τὸν βασιλικὸν ἀναβῇ θρόνον, ῥαθυμότερα γίνεται τὰ Χριστιανῶν . . . ὅταν δέ τις κρατήσῃ δυσσεβὴς καὶ παντόθεν ἡμᾶς ἐλαύνων καὶ μυρίοις περιβάλλων κακοῖς, τότε εὐδοκιμεῖ καὶ λαμπρότερα γίνεται τὰ καθ'ἡμᾶς, τότε ἀριστείων καὶ τροπαίων καιρὸς, τότε στεφάνων ἀφορμή.* Indessen bleibt, soviel ich sehe, diese Gedankenverbindung vereinzelt.

Im Vordergrund steht die spiritualistisch-asketische Auffassung vom innern Werdegang des Christentums, wie sie vielleicht am schärfsten bei Salvian hervortritt, auf den sich die späteren Vertreter der Verfallsidee mit Vorliebe berufen haben. Es sind praktisch-pädagogische Gegenwartsinteressen, die Salvian zu der Kontrastierung des Ideals der armen und innerlich doch so reichen ersten Christenheit mit den Christen seiner Zeit führt, denen vor allem die Tat und die sanctitas vitae fehlt. Während das Einst mit den Worten charakterisiert wird: immortales divitias praesentia paupertatis ambitu ementes, so gilt es jetzt: quantum tibi copiae accessit, tantum disciplinae recessit (adv. avaritiam 1, 1. Migne, S. L. 53). Salvian spricht es doch aus, daß die Verweltlichung der Kirche, ihr äußeres Glück und ihr Besitz zur innerlichen Verarmung geführt haben. Multiplicatis enim fidei imminuta est et crescentibus filiis suis mater aegrotavit. Quanto ditior multitudine, tanto egentior devotione (de gubernatione dei 3, 11; vgl. 3, 5, Migne, S. L. 53).

Deutlich kann man die Verfallsidee bei Isidor von Pelusium, dem Schüler des Chrysostomus, nachweisen. Ihm ist es eine feststehende Tatsache, daß es zwei Stadien in der Geschichte der Kirche gibt: Das eine die Zeit der Blüte, in der der heilige Geist die Kirche führte und sie zum Himmel machte; das andere, *ὅτι δὲ νοσησάσης καὶ στασιασάσης ἀπέπτη πάντα ἐκεῖνα, καὶ ἀπεπήδησεν οὐ τὰ χαρίσματα μόνον . . . . ἀλλὰ καὶ βίος καὶ ἀρετή.* Er erblickt das Unheil der Kirche in der *στάσις*, und er setzt sie dem Frieden entgegen, von dem man überall spricht, der aber tatsächlich nirgends ist. Die Kirche gleicht einer einst schönen Frau: *Τὰς μὲν γὰρ θήκας τῶν κοσμίων ἔχει καὶ τὰ κιβώτια. Τοῦ δὲ πλούτου ἐστέρηται* (epist. lib. 3, ep. 408, Migne, S. G. 78).

Das Antihierarchische tritt dabei im allgemeinen in den Hintergrund. Aber man hat sich doch in der gelehrten Polemik des 16. und 17. Jahrhunderts auf Stellen wie die folgende aus Sokrates, h. e. 8, 11 (Migne, S. G. 67) berufen: *ἀλλ'ὁ φθόνος καὶ τούτων ἥψατο, τῆς Ῥωμαίων*

ἐπισκοπῆς ὁμοίως τῇ Ἀλεξανδρέων πέρα τῆς ἱερωσύνης ἐπὶ δυναστείαν ἤδη πάλαι προελθούσης. Ebenso spielt die Stelle aus Ammianus Marcellinus, res gestae 27, 3, 14, S. 258, Eyssenhardt eine Rolle, in der er die mehr als königliche Pracht und Rücksichtslosigkeit im Leben der römischen Kleriker tadelt: . . . Ita securi, ut ditentur oblationibus matronarum, procedantque vehiculis insidentes circumspecte vestiti, epulas curantes profusas, adeo ut eorum convivia regales superent menses.

Die Deutung des Tiers des Abgrundes durch Tyconius auf die Priester und Bischöfe, die carnaliter vivent intra ecclesiam, ist zunächst wohl ohne Nachwirkung geblieben und ist erst später in den gleichgestimmten spiritualistischen Kreisen des Mittelalters wieder aufgelebt.

Die große geschichtliche Bedeutung der Auslegung der Apokalypse durch Tyconius — von ihm hat Augustin seine das kirchliche Mittelalter beherrschende Auslegung übernommen — wird hiermit in keiner Weise angetastet.

Die hier angeführten Stellen werden die eingangs erwähnten Motive, die zur Verfallsidee geführt haben, ergänzen und ihren Zusammenhang näher bestimmen. Sie fallen aber auch als Ganzes ins Gewicht. Man darf bei der Bestimmung der Verfallsidee den literarischen Zusammenhang und ihre Gestaltung durch literarische Beziehungen neben den prinzipiellen Motiven nicht übersehen. Erasmus und Vives erwähnen in den ihre Anschauung von der Geschichte aussprechenden Gedankengängen ausdrücklich die von Hieronymus in der Vorrede zur vita Malchi ausgesprochene Ansicht, und auch auf die anderen von uns herangezogenen Stellen haben nicht wenige unter den Späteren Bezug genommen. Die humanistische Bildung der Gelehrten hat diese rein literarische Beeinflussung einer Idee gewiß verstärkt; aber diese literarischen Einflüsse findet man nicht etwa bloß bei den Gelehrten. Auch die die Wissenschaft prinzipiell verachtenden Mystiker sind keineswegs frei von solchen rein literarischen Einschlägen in ihre Gedankenwelt.

II

1. Der Humanismus hat, an einen Gedanken der Antike, besonders Ciceros[1], anknüpfend, die Geschichte als eine praktische Wissenschaft bestimmt, wie das ja auch schon im Mittelalter geschehen war[2]. »Auf daß wir klug werden«, das ist das Motto dieser Geschichtschreibung, das in mannigfachen Variationen aufklingt, und das für die Folgezeit schlechthin bestimmend geworden ist. Die Geschichte ist die nutrix

[1] de oratore 2, 9, 36.

[2] Vgl. Joachimsen, a. a. O., S. 13 ff.

prudentiae[1]. Vives betrachtet von hier aus die Geschichte geradezu als das Herzstück aller Wissenschaft. Moralphilosophie, Naturwissenschaft und Medizin beruhen auf der Geschichte und den von ihr dargebotenen Beispielen[2]. Begründet wird das durch den Gedanken Platos im Gorgias, daß die Erfahrung die Wissenschaft schaffen müsse, und die Summe der fremden Erfahrungen wird in der Geschichte dargelegt[3].

Die Geschichte ist aber noch mehr als eine Sammlung von Beispielen. Denn sie — und zwar die Kulturgeschichte, von der Kriegsgeschichte will Vives nicht viel wissen — enthüllt uns den Kern alles Geschehens, das menschliche Herz. Die Erscheinungen wechseln; unveränderlich bleibt die Natur des Menschen mit ihren Affekten, deren Erregung und Beschwichtigung die Geschichte darstellt[4]. So wird das Geschehen auf die Gegenwart bezogen und wird durch sie lebendig gemacht. So wird aber auch die Persönlichkeit als die Trägerin der Geschichte erkannt und damit der Weg zu einer eigenen Bewertung der Geschichte gebahnt.

Dabei behält die Geschichte aber etwas Schattenhaftes. Sie ist wie ein Lehrbuch, wie eine Bildergalerie menschlicher Tugend und Torheit. Und wenn die Natur des Menschen ihr Kern ist, so werden die Geschehnisse und Erscheinungen in ihrer Fülle zu Darstellungen und Gleichnissen der menschlichen Natur. Der Satz des Vives: »Ist auch die Form verändert worden, die Sache blieb dieselbe«, besagt dasselbe wie der Gedanke Arnolds, daß einerlei Aufzüge von vielerlei Personen in der Geschichte gespielt werden, und wie die Anschauung Sebastian Francks, daß alle Menschen ein Mensch sind.

Aber der ganzen Richtung der Interessen auf die Geschichte liegt der Trieb zur Wirklichkeit und zum Leben zu Grund. Man verläßt die von der Wirklichkeit losgelösten Begriffsgebäude der Scholastik; das nosce te ipsum wird wieder der Ausgangspunkt aller Erkenntnis; das praktische Christentum, die Moral und damit die Willensfreiheit werden in den Vordergrund gestellt. Die Religion ist nicht Philosophie[5]; der schlichte Glaube ist das, worauf es ankommt, und die simplicitas

[1] L. Vives, opera, Basel 1555, I, 505 u. 507.

[2] de disciplinis in der Übersetzung der Bibliothek der katholischen Pädagogik VIII (1896), S. 316, 326.

[3] Ibid. 189ff., 314.

[4] Opp. I, 506. – Schon hier treten, wie in der Folgezeit, die Affekten in das Zentrum des Interesses.

[5] Valla, de libero arbitrio (ohne Jahr und Ort; Vorrede von 1518), 2r; Apologie, 16r; Erasmus, opera (ed. Clericus, Leyden 1703), z. B. III, 574 B, VI, 927 F: Quaerimus, quae nec scire possumus nec scire jubemur.

ist, wie das Kennzeichen des Urchristentums, so die Signatur aller echten Frömmigkeit. Man wird schlicht; die Gedanken werden einfach, ja hausbacken.

Von hier aus ergibt sich die Opposition gegen das Justinianische Recht, die im Zusammenhang mit dem neu erstehenden Nationalgefühl und mit universal-christlichen Ideen emporgewachsen ist[1]. Von hier aus ergibt sich auch der Gegensatz gegen Aristoteles, der seit Petrarca und Valla in irgend einem Grad wohl bei allen Humanisten ausgesprochen ist. Alle Ketzereien stammen nach Valla aus der Schulphilosophie, die mit dem Christentum nichts zu tun hat[2], und Gott hat in Aristoteles superbia und temeritas auch der andern Philosophen offenbar gemacht und sie im voraus verdammt[3]. Weder Moral noch Wissen können von der ambiguitas des Aristoteles profitieren[4]. Auch Erasmus hat den Gedanken von der Philosophie als der Quelle der Häresie übernommen, und tadelt an der Ausbildung der Priester das Zuviel an Aristoteles und das Zuwenig an Praxis und Exegese[5]. Aber in seiner Weise versucht er zu vermitteln. Gerade weil die Ketzerei aus Aristoteles entstanden ist, braucht man den Cicero und Seneca gleichgeordneten doctissimus omnium philosophorum, um sie zu widerlegen. Und auch die Schulphilosophie will er nicht in Bausch und Bogen verdammen sondern nur das unmäßige und frivole Studium, das sich auf das Unerkennbare richtet[6]. Damit ist der Weg gekennzeichnet, der nach langen Schwankungen zur Akzeptierung des Aristoteles geführt hat[7].

Die die Ausgänge der Scholastik breit beherrschende Idee von der Kluft zwischen Glauben und Wissen wird nicht aufgenommen. Man stellt vielmehr in ganz naiver Weise die Antike neben das Christentum, ohne zu empfinden, daß es sich um ganz verschiedenartige Größen handelt. Auch der Gedanke von der doppelten Wahrheit wird nirgends als Ausweg benutzt. Es gibt nur eine Wahrheit; sie ist im Christentum enthalten und wird bestätigt und erhärtet durch die Übereinstimmung mit der Antike[8]. Gerade das will ja Valla, daß die Philosophie aus

---

[1] Vives, opp. I, 426ff.; vgl. Joachimsen, a. a. O., 121.

[2] Valla, de libero arbitrio, 2r; Mirandola, opp. II, 10; vgl. Mestwerdt, die Anfänge des Erasmus, 1917, S. 55ff.

[3] Valla, de libero arbitrio, 13r.

[4] Vives, opp. I, 421, 426.

[5] Erasmus, opp. VI, 64 F.

[6] Erasmus, opp. VI, 927 F, 928 C u. D.

[7] Vgl. Wernle, Renaissance und Reformation, 1912, S. 35.

[8] Vgl. Mestwerdt, a. a. O., 34ff.

der patrona wieder die ancilla der Theologie werden soll[1], und die Heranziehung der Kabbala durch Pico de Mirandola soll apologetischen Zwecken dienen[2]. Er ist von der nahen Verwandtschaft Platos und des Pythagoras mit dem Christentum — Plato ist ja von Moses abhängig — ebenso überzeugt, wie Erasmus Cicero und Sokrates als Glieder der wahren Kirche denkt oder Seneca von der alten Kirche fast wie einen Kirchenvater verehrt sein läßt[3]. Die Autorität des Christentums wird durch den Nachweis gestärkt, daß Plotin und Jamblichus mit der christlichen Theologie übereinstimmen[4]. Klassische Bildung und echtes Christentum gehören zusammen[5], wenn auch Christentum und Philosophie nichts miteinander zu tun haben!

Der alte Wahrheitsbegriff wird hiermit nicht angetastet. Das Christentum bleibt die reine Lehre, die in der Offenbarung gegeben ist. Trotzdem ist der Begriff der philosophia Christi bei Erasmus durch rational-historische Erwägungen bestimmt, die der Vorzeit ferngelegen hatten. Gewiß, die Wahrheit ist in der Schrift enthalten, und die primaeva antiquitas zeigt, wie die Schrift zu verstehen ist. Aber man sucht doch eben seit Valla, die Wahrheit als eine historische Größe mit den Mitteln historischer Forschung zu erfassen[6]. Die Tradition ist nicht beiseite geschoben; aber ihre Bedeutung ist eine andere geworden, wenn Erasmus aus den reinen evangelischen und apostolischen Quellen und aus den probatissimi interpretes seine philosophia Christi darstellen will[7]. Vergleich und Kritik rücken das Historische in den Vordergrund. Man weiß, daß das Christentum einen Kern und ein Wesen hat, das in seinen Anfängen in die Erscheinung getreten ist, und zu dem man vordringen kann, wenn man Schutt und Hüllen weggeräumt hat. Hier knüpft der wissenschaftliche Biblizismus eines Erasmus an, der bestimmt ist durch die Absicht, den Kern der Wahrheit zu ermitteln, nicht mit den Mitteln der Philosophie sondern der Philologie und der historischen Vergleichung. Wir stehen vor dem ersten bewußten Einbruch der Historie in die

---

[1] Valla, de libero arbitrio, 2 r.

[2] Mirandola, opp. (Basel, ohne Jahr) I, 81 f.

[3] Erasmus, opp. III, 1146 A; vgl. Fr. Lezius, zur Charakteristik des religiösen Standpunkts des Erasmus, 1895, S. 37. — Auf den Nachweis des höhern Alters der christlichen Lehre gegenüber der heidnischen Philosophie hat bekanntlich auch Augustin viel Wert gelegt. Z. B. de doctr. II, 28.

[4] Marsilio Ficino, opp. (Basel 1576), 15 ff.

[5] Vives, opp. I, 363; Valla, opuscula tria, ed. Vahlen = Sitzungsberichte der Wiener Akademie 61/62 (1869), III, S. 96.

[6] Vgl. Mestwerdt, a. a. O., 31 ff.

[7] Erasmus, opp. III, 339 C.

Theologie. Und belebt worden ist diese Historisierung der Theologie ebenso wie die Erforschung der deutschen Geschichte durch die lebendige Anschauung, die man von der Antike gewonnen hatte[1].

Von hier aus ist es zu den Quellenforschungen großen Stils gekommen, von denen ich in diesem Zusammenhange nicht zu reden habe.

Gewiß, diese Einstellung auf die Historie kann in der Weise mißbraucht werden — Arnold tut das ebenso wie Erasmus —, daß die Geschichte die harmlosere Einkleidung für allzukühne Gedanken bildet, daß sie die offenbleibende Rückzugsstraße wird. Aber vor allem wird hiermit die Farbe der Probleme geändert. Und man empfindet den Unterschied von Vergangenheit und Gegenwart. Das Urchristentum ist die klassische Zeit in der Geschichte der Kirche. Die simplicitas ist die Eigenschaft, mit der es am liebsten charakterisiert wird[2]. Die ersten Christen waren pauci, indocti, privati, tenues, oppressi; denn gerade das Schwache hat Gott erwählt, um sich daran zu verherrlichen[3]. Die christliche Religion selbst war undogmatisch, aber kraftvoll durch das christliche Leben ihrer Bekenner[4].

Auch die Kirchenväter erscheinen in einem neuen Licht. Auf der einen Seite wird ihre Bedeutung entschieden erhöht. Denn man steht der piissima antiquitas mit ästhetisch-wissenschaftlichem Wohlgefallen gegenüber. Die historische Kritik belebt den Gedanken von der Normativität des ältesten Christentums, der im Mittelalter nie untergegangen war. Das Ideal ist im Anfang verwirklicht. So behält die Tradition ihre Macht, vor allem auch in dem Sinn, daß nur in ihrem Licht die Schrift richtig verstanden werden kann. Die Schrift wird am besten durch die erudita antiquitas ausgelegt. Hier ist der innere Anknüpfungspunkt für die meisten Humanisten, die ihren Frieden mit der Kirche gemacht haben. Auf der andern Seite aber lösen sich aus der einheitlichen Antiquität einzelne Gestalten los. Persönlichkeiten und Individualitäten mit ihren Vorzügen und Fehlern werden sichtbar. Die Unterschiede treten hervor. Man erörtert die naevi der Väter. Seit Valla wird es üblich, Hieronymus und Origenes über Augustin zu stellen[5]. Aber sie haben alle geirrt; Irenäus war Chiliast, Tertullian

---

[1] Vives, in der »Bibliothek« usw., 325.

[2] Erasmus, VI, 928 C u. D.

[3] Erasmus, III, 479 B u. C. Vgl. Mestwerdt, a. a. O., 271.

[4] Recht schön tritt das »einfache« undogmatische Christentum der Humanisten in der Utopie des Th. Morus, ed. Michels u. Ziegler, 1895, hervor.

[5] Vgl. Seebohm, Oxford Reformers, 82.

wurde Montanist, und Cyprian fehlte in der Frage der Ketzertaufe[1]. Die Antiquität wird in das Licht der geschichtlichen Welt gerückt, und zugleich bahnt sich damit eine Betrachtungsweise an, die die gegebene Wahrheit nicht nur überliefern und verstehen will, sondern die sich bewußt ist, daß man die Wahrheit suchen, erforschen und erkämpfen muß[2].

Den Ablauf der Kirchengeschichte hat der Humanismus als einen fortschreitenden Verfall beurteilt. Die Verfallsidee ist durch ihn in die Geschichtschreibung eingeführt worden. Hier zeigt sich ein Nachklang des Zusammenhangs des Humanismus mit dem Spiritualismus und der spiritualistischen Bewegung[3], und es ist keine Frage, daß sich in der Stellung des Humanismus zur Geschichte die eigentümliche Doppelheit seiner Stellung zur Kirche wiederspiegelt. Die Vorrede des Erasmus zu Hilarius und die Ausführungen von Vives in seiner Schrift de vita Christianorum sub Turca sind nicht bloß von Arnold zitiert worden. Die Geschichte des Christentums ist die Geschichte seiner Degeneration. Man kann dabei den Verfall mit Kaiser Phokas beginnen lassen[4], oder, weiter zurückgehend, Benedikts von Nursia secessio als Reaktion gegen das Erkalten der ersten Liebe und gegen die Korruption bei Fürsten und Bischöfen erklären[5]. Man kann, noch weiter zurückgreifend, Konstantins des Großen Verbindung mit der Kirche für den Anfang der Degeneration erklären oder — kirchlicher gewandt — in der zu seiner Zeit anschwellenden Häresie das Sturmzeichen erblicken[6]. Immer bleibt das entscheidende Motiv die Vorstellung von der Verweltlichung der Kirche und von der zunehmenden Kraftlosigkeit des Christentums. Stark tritt dabei der antiklerikale Zug hervor.

In dieser Verfallsidee erscheinen nun die verschiedenartigsten Motive, wie sie Erasmus zusammenhängend in seiner praefatio ad Hilarium dargestellt hat[7]. Hier klingt zunächst der Gegensatz gegen das Dogma auf: Olim fides erat in vita magis quam in articulorum professione. Aus der Notwendigkeit, sich gegen die Häretiker zu schützen, gingen die ersten Glaubensartikel hervor; aber es waren wenige, und diese

[1] Erasmus, V, 432c ff.

[2] Vgl. Mestwerdt, a. a. O., 49.

[3] Vgl. besonders die tiefgrabenden Arbeiten K. Burdachs, Reformation, Renaissance, Humanismus (1918).

[4] Vgl. H. Günter, das Mittelalter in der späteren Geschichtsauffassung = Historisches Jahrbuch der Görresgesellschaft, 1903, S. 6.

[5] Erasmus, III, 345 C u. D.

[6] So z. B. Aventin, bayrische Chronik, ed. Lexer, 1883 (Band 4 der von der Münchener Akademie veranstalteten Gesamtausgabe), S. 1022.

[7] Erasmus, III, 690ff.

von apostolischer Nüchternheit. Aber allmählich creverunt articuli, sed decrevit synceritas; jetzt verlegte man den Glauben aus dem Herzen in den Buchstaben. Hatte man einst das nicht schriftgemäße ὁμοούσιος vermieden, so wird es jetzt zum trennenden Feldgeschrei. So ist der Boden geschaffen, auf dem sich das Dogma in enger Abhängigkeit von der Philosophie konsolidieren konnte, selbst eine Verfallserscheinung, eine Depravation des Glaubens in das Wissen, eine Veräußerlichung des Innerlichen. Dazu kommt der Schaden des Reichtums, der die Begierden gesteigert hat, und der Nachteil, den der kaiserliche Schutz und der Erwerb äußerer Macht für die Kirche gehabt haben. Der Weg wird frei für die Anwendung von Gewalt und widerchristlichem Zwang, ut credant, quod non credunt, ut ament, quod non amant, ut intelligant, quod non intelligunt. Parteien entstehen und Streitigkeiten ergeben sich als besonderer Nachteil der an sich nicht schlechten eruditio. Das Verderben ist im Gang. Praetexitur fidei catholicae defensio et interim admiscent sese affectus privati et sub Christi titulo Satanae negotium agitur. Voraussetzung dieser ganzen Konstruktion ist die Überzeugung von der klassischen Reinheit der ersten Kirche, die weder von Philosophie noch von weltlichen Schätzen gedrückt war.

Die Ausführungen von Ludwig Vives halten sich in dem gleichen Rahmen[1]. Aber die Tonart ist eine andere. Bei ihm ist es vor allem die Verbindung des Christentums mit dem Staat, die er als moralische Unmöglichkeit empfindet, und auf die er die Degeneration der ganzen Frömmigkeit zurückführt. Er zweifelt — vielleicht als erster in diesem Kreis — an der Echtheit der Bekehrung Konstantins zum Christentum. Aber es kommt noch ein anderer Gedanke dazu. Mit der Taufe Konstantins hörte das Martyrium auf, und jeder Tropfen Märtyrerblut hat wohl 100 Christen erstehen lassen. Konstantin aber hat die Welt in die Kirche gebracht, und der Friede hat zu Sicherheit und moralischer Erschlaffung verführt. Es war ein dies ater, als Konstantin sich der Kirche zugewandt hat. Cessavit enim martyrium, id est fidei coticula, securitas illa peperit negligentiam et oblivionem maximam virtutum, non minus quam longa et certa pax otiosis militibus desidiam atque ignaviam; ingressus est princeps ecclesiam non ut verus ac plano Christianus, quod fuisset sane felicissimum et optandum, sed invexit secum nobilitatem, honores, arma, insignia, triumphos, supercilia, fastum, superbiam, id est venit in Christi domum comitatus diabolo, et quod fieri nullo modo poterat, voluit duas domus aut duas civitates conjungere,

[1] Vives, de vita Christianorum sub Turca (angebunden an Sadolets oratio de bello Turcis inferendo), Basel 1538, S. 231 ff.

dei et diaboli . . . refrixit paulatim ardor, nutavit fides, degeneravit tota pietas, cuius nunc umbra atque imaginibus utimur.

Haben die Humanisten auf das Verständnis der Ketzerei Einfluß gehabt? Wir können bei Beantwortung dieser Frage von einer Erörterung des humanistischen Toleranzbegriffs absehen[1] und begnügen uns mit der allgemeinen Erkenntnis, daß die Forderung der Toleranz, auch in der von den Humanisten erhobenen Art und Weise, zu einer Erweichung des Begriffs der Ketzerei geführt hat. In welchem Grad das geschehen ist, ist näher zu untersuchen. Arnold beruft sich in den fortgesetzten allgemeinen Anmerkungen von den Ketzergeschichten[2] auf den »edle(n) und aufrichtige(n)« Picus von Mirandola als auf einen Kronzeugen seiner Idee, daß die Ketzerei im Willen und nicht im Verstand besteht[3]. Wie mir scheint, nicht ganz mit Recht. Denn das vieldeutige Wort Wille wird schließlich von Picus doch nur im engeren Sinn des bösen Vorsatzes genommen, und nicht als Bezeichnung des motorischen Grundes der Seele überhaupt. Es ist eine Ausgestaltung der im Mittelalter als Merkmal der Häresie hervorgehobenen Eigenschaft der superbia und pertinacia, die bei Mirandola vorliegt[4]. Häretiker ist der, der mit bösem Willen als moralisch schlechter Mensch irrt. Dabei spricht er freilich auch die Kehrseite dieses Satzes aus, daß dort, wo diese pertinacia fehlt, von Ketzerei nicht die Rede sein kann. Simpliciter Errare ist noch keine Häresie, und er beruft sich auf das Wort Augustins: Errare possum, haereticus esse non possum und auf die von Hieronymus im Hinblick auf Clemens Romanus gemachten Ausführungen. Worauf es Mirandola ankommt, erkennt man aus folgendem Satz: Quid est ergo simpliciter errasse, nisi errasse ex intellectus defectu et erroneo rationis judicio, et non ex malitia vel perversitate voluntatis[5]. Ist mit der Betonung der persönlich-moralischen Qualität bereits der Punkt bezeichnet, an dem sich die Fortbildung des Ketzerbegriffs angesponnen hat, so ist

---

[1] Vgl. K. Völker, Toleranz und Intoleranz im Zeitalter der Reformation (1912), S. 174ff.; H. Hermelink, der Toleranzgedanke im Reformationszeitalter (1908), S. 45ff.

[2] Anhang zur K. u. K. H. I, Nr. 1, S. 436ff.

[3] Picus de Mirandola, Werke I, 141f.

[4] Er beruft sich auf Thomas, Bonaventura und Joh. v. Turrecremata; Werke II, 192.

[5] Werke I, 142; vgl. 141: Er ist der Meinung, quod si sit aliquis habens erroneam opinionem de rebus fidei, adhuc per ecclesiam non determinatis, modo in voluntate eius nulla sit macula sed firmum propositum, de illis credere semper consonae scripturae et ecclesiae, ille nec peccat mortaliter nec haereticus proprie est dicendus.

doch auf der andern Seite die rechtlich-intellektualistische Betrachtungsweise der Ketzerei als einer Abweichung vom Dogma der Schrift und vom consensus universalis ecclesiae festgehalten[1]. Qui credit aliquid esse de fide, quod non est de fide, de fide non recte sentit[2]. Die Entstehung der Häresien erklärt Mirandola nicht nur aus dem Überschuß an Fantasie und aus dem Mißbrauch der praenotio rerum — er exemplifiziert dabei auf Montanus und die Manichäer — sondern vor allem aus der ambiguitas der Schrift, die eben durch den consensus ecclesiae allein überwunden werden kann, und aus dem Mißbrauch der Philosophie[3]. So ändert sich in der Beurteilung der der Vergangenheit angehörigen und kirchlich dazu erklärten Häretiker nichts. Sie gehören in das Reich des Antichristen[4]; denn wer gegen das Dogma der Gesamtkirche verstößt, ist kein Christ mehr. Ja, wer Sabellius oder Arius von der Ketzerei freispricht, tut damit selbst eine häretische Behauptung, weil er damit den consensus ecclesiae universalis verletzt[5]. Auch Erasmus scheidet zwischen Häresie und Irrtum, ja er entschuldigt manche Häresie mit immodico quodam Evangelici vigoris studio[6], und er polemisiert gegen das leichtfertige Umgehen mit dieser Beschuldigung, die nur dann zutrifft, wenn das Evangelium oder die Fundamentalartikel des Glaubens in hartnäckiger Bosheit verletzt werden[7]. Haeresim autem appello non quemvis errorem sed pervicacem malitiam alicuius commodi gratia perversis dogmatibus turbantem ecclesiae tranquillitatem. Von hier aus hält er die für die schädlichsten Häretiker, die sich als Verkünder der philosophia Christi und als Führer der Christenheit aufspielen, und dabei in ihrem Leben die Gewalt von avaritia, voluptas und ambitio und von furiae bellorum bezeugen[8]. Der große Historiker Erasmus hat auch einen unbefangenen Blick für die moralischen Qualitäten der Häretiker und sogar Julians gehabt, wenn er auch dogmatische Konsequenzen unter Hinweis auf die Trennung von der Kirche und

[1] Werke I, 98, 142; II, 191 f.

[2] Werke I, 157.

[3] Werke II, 98: dum scilicet aliqui, non tam profunditatem sensus introspiciebant, quam quid cortex verborum Evangelicorum sonet, attendebant; hinc Arrius audiens: Pater maior me est patrem credidit esse maiorem filio et filium dixit esse creaturam. Vgl. II, 95 u. 260; II, 10.

[4] Werke II, 167.

[5] Werke II, 192.

[6] Erasmus, opp. III, 573 C.

[7] III, 517 C; V, 1081 B; V, 413 C, wo er von dem simpliciter errare intellectu das errare corrupto affectu unterscheidet.

[8] III, 574 C.

auf das Beharren in der Eigenheit sofort abschneidet[1]. Itidem in multis haereticis quaedam eximiae virtutes vixque credibiles praedicantur. Magna divitiarum contemtio in Ebionitis, prodigiosa orandi assiduitas in Euchitis, magna abstinentia ac vitae severitas in Manichaeis. Sed hi frustra haec omnia faciebant, quia non ponebant pullos suos in nido ecclesiae sed in suis quisque tabernaculis nidulati sunt.

So wird schließlich der Begriff der Häresie nicht angetastet. Wohl beobachten wir auch hier, wie die eine Seite des Begriffs, der Vorwurf moralischer Schlechtigkeit, unsicher wird; aber die intellektualistische Beurteilung der Häresie als einer Verletzung des rechten Glaubens hat Erasmus nicht überwunden. Die Häresie wird als die Wurzel des Übels in der Kirche gewertet; denn ex opinionibus omnes vitae scatent actiones[2]. Mit diesem Satz enthüllt sich die in der Tiefe seiner Weltanschauung begründete Begrenzung seines Ketzerbegriffs. Das Wort: A sectis et schismatibus semper abhorrui[3] bleibt für ihn und für seinen Kreis charakteristischer als die aus dogmatischem Interesse und historischer Einsicht geborenen Abschwächungen des Ketzerbegriffs.

Trotzdem hat Erasmus sich für eine mildere Behandlung der Ketzer eingesetzt; die Anwendung der Todesstrafe gegen sie hat er, unter Berufung auf Augustin und Chrysostomus, nicht gebilligt, und das ihm als ideal erscheinende Verfahren hat er auch aus der Geschichte bestätigend herausgelesen. Die separatio a communione war die eigentliche Strafe für die Ketzer und noch zu Augustins Zeiten war von Hinrichtung keine Rede, ja selbst Berengar von Tours kam mit dem Leben davon[4]. Mit lenitas, ja mit Ehrfurcht, hat man dereinst die Ketzer angehört und nicht gleich ad ignem gerufen, wie denn überhaupt die Heilung der Ketzer, nicht ihre Vernichtung, das Ziel sein soll, und wie man jeden Fall nicht nach Privataffekten sondern im Hinblick auf den Nutzen der Kirche behandeln soll[5]. Auch die Beschimpfung der Häretiker hat Erasmus getadelt[6], aber dabei gipfeln seine Auseinandersetzungen mit der Reformation doch immer wieder in der

---

[1] V, 485 E; vgl. V, 940 B: haereticus dicitur ab αἱρέομαι eligo, quia mavult id sequi quod ipse suo sensu eligit, quam quod per scripturas ecclesia tradidit.

[2] V, 177 B, 551 E, 475 D/E; IX, 871 E, 1055 E.

[3] III, 1180 D.

[4] IX, 1055 C, 1056 C/D, 1058 A, 908 D, 580 F; III, 599 C; vgl. über die Stellung zu den Täufern Völker, a. a. O., 198ff.

[5] IX, 1059 F.

[6] III, 698 F: monendum ac docendum ego censuissem, si quis cum Ario sensisset, non autem protinus appellassem Satanam aut Antichristum.

Forderung des Gebrauchs harter Gewalt gegen die Eiferer auf beiden Seiten[1].

2. Arnold hat in dem Vorbericht zu der 1696 in Frankfurt erschienenen Übersetzung des Traktats Castellios de calumnia diesen als einen der »thätige(n) Zeugen« »von dem rechtschaffenen Wesen Christi« bezeichnet und besonders sein Zeugnis gegen die Ketzermacher hervorgehoben. Er gehört zu denen, die sich »in keine menschliche Schrancken der Autorität und Sekten einschliessen lassen«, und die eben deshalb von den heutigen Pharisäern aller Konfessionen geschmäht worden sind. Nur »die gar zu sehr affectirte Reinigkeit des Ciceronianischen Styli« rügt er und findet in diesem Fehler ein Beispiel, »wie der Mißbrauch weltlicher Erudition auch das Beste verderben könne«. Arnold hat nicht nur aus Castellios Traktat de calumnia einige Stücke in seiner Kirchengeschichte zitiert sondern auch gelegentlich Castellios Schrift »de Haereticis« erwähnt, die er wie Calvin und Beza »einen farraginem« nennt, und neben welche er eine unter dem Namen Martini Belli publizierte und in Form eines Gesprächs zwischen Vaticanus und Calvinus gehaltene Schrift des Laelio Sozzini stellt[2]. Auch diese Schrift ist in Wahrheit von Castellio.

Es ist vor allem die aus dem »unparteiischen« Christentum Castellios sich ergebende Anschauung von den Ketzern, die auf Arnold eingewirkt hat. Castellio hat einen wichtigen Schritt über die Humanisten im engeren Sinn hinausgetan; er sieht, daß die meisten der sogenannten Häretiker zu Unrecht Häretiker genannt werden, und er erkennt auch

---

[1] Unter den einzelnen Berührungspunkten, die zwischen Arnold und dem Humanismus bestehen, hebe ich 1) hervor die Opposition gegen den Krieg, die wir bei Erasmus und Vives vorfinden. Vgl. Erasmus, opp. IV, 609 C ff., 634 D und Vives, opp. I, 427 und de vita Christianorum sub Turca (in der vorhin angegebenen Ausgabe), S. 224. Auf Erasmus bezieht sich Arnold direkt. 2) Der soziale Zug, der in der Begründung des Pazifismus bei Vives hervortritt. Bei Erasmus überwiegt die speziell christliche Begründung. Besonders die christlichen Prediger, die den Krieg verteidigen, erscheinen ihm tadelnswert. Ich erinnere nur an seine Stellung zum Kommunismus im Enchiridion. 3) Die Stellung zur Kindertaufe. Erasmus gibt zu, daß sie nicht in der Schrift steht, rechtfertigt sie aber im Hinblick auf die Taufe des Cornelius und die in Philippi durch Paulus, wo die Familien mitgetauft worden seien. V, 505 C. Vives behauptet direkt, die Taufe sei ursprünglich nur Erwachsenen und Unterrichteten erteilt worden.

[2] Vgl. K. u. K. H. II, 16, 22, 31 ff.; Anhang dazu Nr. 99, S. 1556 und Nr. 100, S. 1557 ff.; K. u. K. H. IV, Nr. 5, S. 605 und Auffrichtige Anmerckungen über die bißher erregten Strittigkeiten wegen der K. u. K. H. III, B, S. 41, cap. 4, § 15 f.; vgl. II, 16, 33, 8, S. 31. Arnolds Urteil über die Schriften Castellios ist unklar und fehlerhaft. Vgl. Mosheim, Anderweitiger Versuch einer vollständigen und unpartheyischen Ketzergeschichte. 1748. S. 281.

das moralisch Verwerfliche, ja recht eigentlich Häretische, in dem Vorgehen der Ketzermacher. Er geht davon aus, daß nicht die Ketzer sind, die so genannt werden, und eben dies ist tadelnswert, daß jede Sekte, jede von ihr abweichende Meinung für häretisch erklärt[1], ut si in hac urbe ... sis orthodoxus, in proxima habearis haereticus, ut si quis hodie vivere velit, necesse habeat tot fides et religiones habere, quot fere sunt civitates aut sectae. Von hier aus erscheinen die theologischen Streitigkeiten als Bagatellen, so, als ob man in Tübingen vom Herzog Christus sagt: Ich glaube, daß er mein Fürst ist, aber er kommt nicht im Wagen sondern zu Pferd, und er hat kein rotes sondern ein weißes Gewand an[2]. Nicht höher stehen die christologischen Streitigkeiten; und es ist kein Zweifel, daß Christus, von dessen tiefer Milde Castellio einen lebendigen Eindruck hat, niemals die Tötung der sogenannten Häretiker zugelassen haben würde[3]. Das Vorgehen gegen die Ketzer entspricht nicht dem Geist des Christentums[4]. Der Maßstab, nach dem man die Ketzer richtet, ist unsicher, denn der herrschsüchtige Hochmut jeder Sekte, die ihre Eigenart erhalten will, rückt Kleinigkeiten in den Vordergrund. Nulla fere secta est, quae non alias oves damnat et sibi solum regnum vendicat[5]. Die heutigen Pharisäer machen es nicht anders als die alten: Sie verschlucken Kamele und seigen Mücken; sie machen das Große klein und das Kleine groß; die Wahrheit wird einst wie jetzt geschmäht und verfolgt[6]. Das ist das Motto der Schrift de haereticis: Is qui secundum carnem natus erat, persequebatur eum, qui natus erat secundum spiritum. (Gal. 4.) Und von Kain an hat der Teufel die Gottseligen stets verfolgt[7]. Dazu kommt, daß man die Ketzer verdammt, ohne sie zu hören, und auch die Freunde der Ketzer werden eben ihrer Freundschaft wegen schlichtweg verurteilt[8]. Vor allem

[1] de haereticis (Magdeburg per Georgium Rausch, 1554), S. 19: equidem cum quid sit haereticus saepe quaesiverim, nihil aliud deprehendi, nisi haereticum haberi, quisquis a nobis dissentit. – Über die Schrift de haereticis siehe die musterhaften Untersuchungen von F. Buisson, S. Castellion 1892, I, S. 365ff.; II, 1ff., 32ff.

[2] Ibid., S. 8f.

[3] Ibid., S. 10; vgl. 26f.: quis non putet Christum aliquem esse Molochum, aut eius generis aliquem deum, si sibi vivos homines immolari comburique velit?

[4] Ibid., S. 11: Non vides, quomodo Christiani nomen tueri possimus, nisi eius clementiam imitemur.

[5] Ibid., S. 6; vgl. de calumnia, cap. 16.

[6] de calumnia, cap. 9, 10 und 14.

[7] de calumnia, cap. 4.

[8] de haer., S. 12: Qua rabie fit, ut multi e medio tollantur, antequam eorum causa sit vere cognita.

aber gibt es kein bequemeres Mittel, sich eines unbequemen Gegners zu entledigen, als dies, ihn der Ketzerei zu beschuldigen[1]. Die Hinrichtung aber der Ketzer ist ebenso procul a Christi doctrina atque moribus[2]. All das geschieht im Namen Christi, und die Ketzermacher halten es dabei für kein Unrecht, mit Geizigen, Schmeichlern, Verleumdern, Ehebrechern und Betrügern fröhlich zusammenzuleben. Quae cum ita sint, quis dubitet eos non vitia sed virtutes odisse?[3]

So nahe diese Gedanken — im Ganzen wie in den Einzelheiten — den Ideen Arnolds kommen, so darf man doch nicht die grundlegende Differenz übersehen. Zwei Klippen bestehen in der Ketzerfrage. Einmal darf man nur den als Häretiker bezeichnen, der es wirklich ist[4]; und dann darf auch der wirkliche Häretiker nur innerhalb der von der christlichen Disziplin vorgeschriebenen Grenzen bestraft werden. Auch Castellio gesteht, die Häretiker zu hassen[5], und er bleibt in seiner Bestimmung des Begriffs Häretiker in den alten Bahnen. Apparet haereticum esse hominem pertinacem, qui rite admonitus non obtemperet[6]. Er scheidet dann zwei Klassen dieser haeretici pertinaces. Bei den einen zeigt sich die Häresie im moralischen Leben. Das ist der Fall bei den scurrae, ebriosi, persecutores, auch bei den Schriftgelehrten und Pharisäern. Über die Behandlung dieser Menschen ist kein Streit; nach dem Naturrecht sind sie zu strafen, ja zu töten[7]. Bei den andern zeigt sich die pertinacia in rebus spiritualibus et doctrina . . . , unde qui vitiosae sectae aut opinioni tenacius adhaerent, haeretici dicuntur[8]. Bei der doctrina, auf die es Castellio ankommt, denkt er nicht an die Frage der Taufe, des Abendmahls, des freien Willens, der Rechtfertigung, ceteraeque multae obscurae quaestiones[9], sondern an die einfache Grundwahrheit des Christentums, die wie Goldgeld in allen Ländern gilt, credere in deum patrem et filium et spiritum sanctum et pietatis praecepta, quae sunt in s. scripturis, approbare[10]. Wer diese aurea moneta hartnäckig abweist, der gehört zu der zweiten Klasse der Häretiker.

---

[1] de haer., S. 12. — [2] Ibid., S. 28. — [3] Ibid., S. 7f.

[4] Ibid., S. 13: primum, ne quis pro haeretico habeatur, qui non sit haereticus, quod cum hactenus acciderit (nam et ipse Christus et sui pro haereticis interfecti fuerunt) est non levis causa . . . Itaque magna utendum est prudentia, ut vere seditiosi a Christianis discernantur, cum utrique (si exteriora spectes) idem faciant, ut eodem in crimine ab iis, qui rem non intelligunt, poni soleant, ut Christus inter latrones crucifigatur.

[5] Ibid., S. 12: Neque vero haec ideo dico, quod haereticis faveam. Odi ego haereticos.

[6] Ibid., S. 21. — [7] Ibid., S. 22f. — [8] Ibid. — [9] Ibid., S. 24.

[10] de haer., S. 20.

Hieraus ist klar, daß auch Castellio schließlich das Vorhandensein von Häresie abhängig macht von der intellektualistischen Annahme oder Ablehnung eines weitergefaßten Dogmas. Hierin unterscheidet er sich von Arnold. Das Neue, was er bringt, besteht in der Zuspitzung der moralischen Seite des Begriffs gegen die Ketzermacher selbst und in der Schärfe, mit der er sich gegen leibliche Bestrafung der Ketzer ausspricht[1].

Die Kirchengeschichte verläuft bei Castellio als Verfall. Die imitatio Christi et apostolorum dauerte so lange, als die Verfolgungen anhielten. Denn der Satan verfolgt nicht seine Jünger sondern die Jünger Christi. Hoc quidem comperies, semper pietatis comites fuisse persecutiones, et cessante pietate, cessasse persecutiones. Das gilt auch für die Gegenwart[2]. Sed postea crescentibus peccatis, cum gentiles persequi Christianos desiissent, ipsimet Christiani in Christianos manus verterunt, praesertim si quem viderunt veritatis paulo rigidiorem defensorem, cuius si mores reprehendere nequirent, at doctrinam quidem . . . aliqua arte cavillari possent. Sic enim comparatum est, ut omnes pii persecutionem patiantur, tametsi non omnes, qui persecutionem patiantur, pii sunt[3]. Auch darin ist Castellio mit Arnold einer Meinung, daß gerade Unglückliche die rechte Stellung zum Evangelium haben, propterea quod veritatis Christi calamitosi maxime capax est calamitas[4]. Aber er weiß auch, ut . . . iidem postea rebus secundis elati et potentiam adepti degenerent, et qui antea Christum defenderunt, iidem Martem defendant, et in violentia pietatem collocent.

3. Wenn ich Servet in diesen Zusammenhang einordne, so geschieht das nicht ohne Bedenken. Einmal hat Arnold anscheinend Servet, den er als Urheber der Sozinianer, der »meistens« gemachten Annahme folgend, darstellt, selbst direkt nicht gekannt. Er zitiert nicht die restitutio sondern einen sozinianischen Bericht, wenn er Servets Lehre wiedergibt. Sands antitrinitarische Bibliothek, wo das Exemplar der Fürstlich Hessisch-Kasselschen Bibliothek der restitutio benutzt wird,

---

[1] Hinzuweisen ist auch auf die zwischen Arnold und Castellio bestehende Analogie, daß beide die Unwirksamkeit des Christentums gegenüber Juden und Türken auf die abschreckende Wirkung der Ketzerverfolgung zurückführen. de haer., S. 26f.: Dum vident enim nos ita inter nos beluarum more grassari et semper infirmiores a potentioribus opprimi, detestantur Evangelium, quasi id tales faciat homines, detestantur Christum ipsum, quasi talia fieri jusserit, ut sit facilius nos in Turcas aut in Judaeos degenerare quam illos Christianos effici.

[2] de haer., S. 15 u. 14. — [3] Ibid.

[4] Ibid., S. 16.

und die historia pol. Ref. II des Stanislaus Lubieniecius sind seine Quellen[1]; ebenso stammt der Hinweis auf den allgemein beliebten und 1668 deutsch edierten thesaurus animae christianae aus Sand, wozu Arnold bemerkt: »So bauet man offt die Gräber deren, welche von den Vorfahren getödtet sind[2]«. Sodann aber steht hinter Servet auch der Schatten des Paracelsus, und insofern wäre er vielleicht im Verfolg der mystisch-spiritualistischen Linie zu betrachten. Wenn ich ihn trotzdem hier behandele, so tue ich das, weil er von der philologisch-historischen Kritik des Erasmus aufs tiefste in der für seine Gesamtanschauung entscheidenden Bibelkritik beeinflußt ist; weil er kein Mann ist, der durch ein religiöses Erlebnis gewandelt ist und um dessen Aussprache ringt, sondern ein großer Gelehrter, in dessen Psyche und Psychologie auf den Verstand der Akzent fällt, und der den Glauben stets in der Art des Katholizismus als die Anerkennung seiner korrekten Christologie und als das Wissen bestimmt hat, daß dieser Sohn Gottes dem korrekt Gläubigen das Himmelreich schenken wird[3]; weil endlich die Geschichtsanschauung Servets diejenige der Sozinianer beeinflußt hat.

Gerade diese haben wir hier zu untersuchen. Servet geht davon aus, daß die Lehre von der Trinität nicht in der Schrift bezeugt ist; ebensowenig haben die alten Kirchenväter — Clemens von Rom, Polycarp, Justin, Ignatius, Irenaeus und zum Teil auch Tertullian — gelehrt, daß Gott der Vater der zweiten trinitarischen Person sei sondern der Vater

---

[1] Vgl. K. u. K. H. II, 16, 33, 2ff., S. 27ff.

[2] Seine Reformationsversuche haben ihn nach Arnold allen verhaßt gemacht. Seine Hinrichtung wird scharf getadelt; ebenso die Billigung derselben durch Melanchthon; sie war Wasser auf die Mühlen der Katholiken, die sich darauf für ihre Ketzerbehandlung beriefen. Calvin hat ursprünglich den Religionszwang abgelehnt, »allein da es hier zur praxi kam, geschahe ohne Bedencken das Widerspiel«. Vgl. die in Anm. 1 zitierte Stelle und Anhang dazu II, Nr. 1, S. 598, wo Arnold sich auf Uytenbogaerts K. G. II, 75ff. beruft. Der Herausgeber hat noch II, 1119 die Schilderung Mosheims abgedruckt. – Cyprian tut Arnold unrecht, wenn er sein Urteil über Servet als unbedingtes hinstellt. (Fernere Proben von G. Arnolds Partheylichkeit, § 3, K. u. K. H. III A, S. 108f.) Vgl. hist.-theol. Betrachtungen II, 73; Anklage = K. u. K. H. III B, S. 226f.

[3] Daran schließt sich dann freilich der neuplatonische Gedanke von den »oberen Urstoffen« im Wiedergeborenen. Aber die Betonung des freien Willens, der guten Werke, des abgestuften Lohns im Jenseits und der Askese ist katholisch gehalten. Ins Herz schauen wir Servet, wenn er ganz rational die Herrschaft des Verstandes über den Willen lehrt. Nominalistische Einflüsse liegen in der Abendmahlslehre vor, das geistliche Wirkungen hat, weil Christus es so wollte. Vgl. die Übersetzung der restitutio von Spieß [2], 1895, II, 198; 9, 16, 55, 63, 66ff., 97, 152.

Christi[1]. Wer anders lehrt, entfernt sich von der echten kirchlichen Tradition. An diesen Punkt schließt sich die Vorstellung von der Degeneration des Christentums an, die ganz in den apokalyptischen Formen gedacht wird. Sein leitender Gedanke, die restitutio christianismi herbeizuführen, hat die Verfallsidee zur Voraussetzung. Das Geheimnis der Bosheit regte sich nach 2. Thess. 2, 7 schon zur Zeit der Apostel, z. B. in Simon Magus und seinen Jüngern, später in Victor von Rom, der wegen rein äußerlicher Ceremonien schwere Konflikte über die Kirche heraufbeschworen hat. Der Antichrist wurde offen unter Konstantin und Sylvester, cum se apostolatus munus in papatus dignitatem et regnum sensim transformavit[2], und als auf dem päpstlichen und deshalb antichristlichen Konzil von Nicäa tritoitarum in deum unum blasphemiae, idola, Babylonica sacra, ceremoniarum leges et sacrificulorum sectae festgesetzt worden sind[3]. Sylvester ist der filius perditionis, der die Schuld an der Degeneration der anfänglichen Frömmigkeit in tiefste Gottlosigkeit trägt, und der den verbotenen Apfel gegessen hat, ut nascerentur in terra novi Dei et novi reges, cum regnum Christi non esset de hoc mundo. Konstantin ist der Dan. 9, 26 geweissagte babylonicus, qui et Babylonicas statuit ceremonias, matrimonium interdixit, legales fecit tonsuratorum regulas, unguenta consecrationis, Judaicos ritus, Judaica et Babylonica sacrificia. Hic trinitarias ibidem in deum blasphemias induxit et monarchiam Romanam migrare Constantinopolim fecit, gloriosus confessor. Idola et imagines, ut dixi, sub hoc Sylvestro coeperunt, ad Helenae mulieris suggestionem. Varia tum mortuorum cadavera primus Constantinus Constantinopolim retulit, ut ibi adorarentur et derentur spiritus imaginibus, apoc. 13 (14 f.) et Ezech. 14 (4 ff.). Mahometani ipsi et Hebraei affirmant immutatam fuisse Christi

---

[1] Christianismi restitutio, 1553, S. 33; vgl. apologia ad Ph. Melanchthonem et eius collegas de mysterio trinitatis et veterum disciplina (abgedruckt in der restitutio, 1553, S. 671 ff.), S. 671 f., 678.

[2] Christ. rest. 395, 396 und 399; apologia, a. a. O., S. 671 f.: Degenerare jam puram doctrinam simul et pietatem in aliis quoque dogmatibus, inimico undique miscente zizania, undique licet palam conspicere. In ipsa Romana ecclesia omnis nequitiae principe id abunde testantur ambitiones, schismata et reliqua figmenta, a malo spiritu semper inducta, Judaicisque legibus jam tunc decreta. Unde illi tempore Victoris, a quo spiritu tam saevi conflictus et anathemata ecclesiae Romanae, adversus eximios Asiae et Africae episcopos ob solam ceremonialem picturam de falsissima illa paschatis observatione? Seditiose degeneratum est . . . ita post apostolos et discipulos fuisse ecclesiam veritatis destitutam et vacuam habetur in hist. eccl. libro III, cap. 32.

[3] Christ. rest. 393 f.

religionem temporibus Constantini, ut ex Alchorano iam alibi (vgl. S. 35) citavi, et affirmat Aben Ezra, Genes. 27 (37), ubi et Constantini et Sylvestri meminit. Ipsimet Papistae omnes fatentur canones conciliorum et Papisticas leges tunc statui coepisse temporibus Constantini et Sylvestri . . . Tunc venenum in ecclesia effusum esse voce de caelo missa publice auditum est[1]. Vera sunt haec Antichristi signa. Vera Christi ecclesia tunc in solitudine fugata secessit, ap. 12 (6. 10). Quamquam ante hunc Sylvestrum aliqui servarentur Judaismi, hic tamen plenam undique colligens induxit abominationem, se ecclesiae caput esse dicens, et regem faciens quasi alterum Christum, imo vero Antichristum. Ante hunc Sylvestrum Romani episcopi fuerunt fere martyres; hic vero rex potens; duplici gladio accinctus, coepit alios martyres facere, papae et pontificis summi nomen sibi tribuens, se deum in terris declarans sanctissimum et beatissimum[2]. Nach Off. 12, 6 wird der Antichrist 3 1/2 Jahre, d. h. 1260 Tage, also — nach prophetischem Brauch sind die Tage als Jahre zu nehmen — 1260 Jahre regieren. 1585 etwa muß das Ende seiner Herrschaft kommen: Bono igitur animo simus, nam completus est fere jam interficiendorum numerus[3].

So stark Servet die Vermischung von Geistlichem und Weltlichem, die Belastung des Christentums mit jüdisch-gesetzlichem Zwang, die Herausbildung hierarchischer Gelüste und Institutionen als Ursachen des Verfalls der christlichen Religion wertet[4], so ist doch die persönliche Färbung, welche er der Verfallsidee gibt, in der Betonung der Depravation des Dogmas durch das Nicänische Konzil zu erblicken: Certamen illud inter illas invisibiles personas de aequalitate vel inaequalitate naturae, quod a Sylvestrino seculo totum orbem per Arrianos concussit, fuit

[1] Danach muß Servet die Waldenserlegende, die vielleicht über deren Kreise hinaus verbreitet war, gekannt haben. Auf diesen Zusammenhang deutet auch die starke Betonung Sylvesters neben Konstantin bei Servet.

[2] Christ. rest., S. 399.

[3] Ibid., S. 396, 400. Servet beruft sich für die 1260 Jahre auf Luk. 19, 22ff.; Sach. 11, 5–6, 11 und Dan. 9, 26. Ferner: Wie der Abfall der Juden im A. T. den Abfall der Christen weissagt, so weisen die zerbrochenen Tafeln des Moses auf die Zerstörung des der restitutio bedürftigen Christentums hin, und deuten die dreieinhalb Jahre der Tätigkeit Jesu auf die dreieinhalb Jahre der Herrschaft des Antichristen.

[4] Die Freiheit hinsichtlich der Ceremonien, Feiertage und Bestattung, die anfänglich herrschte, wird aufgehoben (708ff.); ebenso wird das ursprüngliche Verhältnis von Episkopen und Presbytern und ihre Tätigkeit (nulla erat dominandi potestas sed docendi et ministrandi) korrumpiert (718); weder Schrift noch alte Väter kennen die erst vom falschen Areopagiten eingeführte Kindertaufe (721).

inventum satanae, at mentes hominum a cognitione veri Christi alienaret et tripartitum nobis deum faceret[1].

Dabei wird nun auch an den großen Kirchenvätern das Merkmal des Tiers entdeckt. Das gilt von Athanasius, aber auch Augustin ist adorator bestiae[2]. In re clara et evidenti halluncinati sunt omnes Antichristi adoratores bestiam adorando facti bestiae. Die trinitarischen Zahlenspekulationen der Kirchenväter sind nicht Christentum sondern Platonismus[3], und auch der Angriff gegen Melanchthon gipfelt in dem Wunsch, Melanchthon hätte immer der Hellenist bleiben sollen, der er nun einmal ist[4]. Die Tradition hat für Servet kein Gewicht, denn sie stützt sich auf Aussagen der ecclesia Antichristi. Trotzdem erkennt man die Wucht des geschichtlich-kirchlichen Bewußtseins, wenn auch Servet die Identität seiner Lehre nicht bloß mit der Schrift sondern auch mit den ältesten Kirchenlehrern nachweisen will[5]. Die ersten 300 Jahre bleiben doch im allgemeinen rein, und die Verfallsidee wird durch die Traditionsidee ergänzt[6]. Erst seit Konstantin und Sylvester herrscht der Antichrist im Papst in dem nach 1. Pt. 6, 13 Babel gleichgesetzten Rom[7],

[1] Christ. rest., S. 22.

[2] apologia 702.

[3] Praeterea ex farinae satis tribus tres illas res Hieronymus philosophatur. Sed valde frivolum est, et quid Platonicum sapit ex parabolis, ex numeris vocum numeros in rebus philosophari. de trin. error. 27 r, zitiert bei Tollin, Servet und die Bibel = Z. w. Th., 1875, S. 110, Anm. 2.

[4] Utinam, Philippe, grammaticus adhuc esses, in tuo Hellenismo semper versatus! Utinam in christianismum non ita irrupisses, bonis mentibus tanto impedimento futurus, quominus caelestia sapiant et caelesti regno fruantur. apol., S. 720. – Hinsichtlich des servum arbitrium gesteht er Melanchthon weniger grobe Irrtümer zu, als man sie bei Luther und Calvin findet. Die Lehre vom servum arbitrium stammt von Simon Magus (apol. 673, 701).

[5] apol. 676; vgl. 695.

[6] apol. 702.

[7] Christ. rest. 398f.; das aus dem eisernen Römerreich nach Dan. 7, 6ff. hervorgehende Horn wird auf die unter Konstantin und Sylvester sich vollziehende Veränderung gedeutet: Quod totum plane a Constantini et Sylvestri tempore factum videmus, a quo iam anni illi 1260 transierunt, quibus horrenda abominatio regnavit. Constantino imperatore facto tunc monacho et Sylvestro in papam regem converso, necesse fuit faciem orbis inverti. Occupante ecclesiam regno carnis, necesse fuit regnum spiritus desolari. Convolantibus ecclesiae ministris ad mundi dignitatis necesse fuit ministeria spiritus deturbari, quia duobus his nemo potest servire. Subigente nos omnes ipso dracone bestiam et idola nos adorare faciente necesse fuit Christum in caelum rapi et nos cum bestiae charactere negociatores fieri. – Das zweite doppelgehörnte Tier ist der Magister Sorbonicus (407). Sonstige interessante apokalyptische Deutungen 404ff.; 409f.

und die Gerechten, qui de regno Christi sublimiora videbant, werden wie stets in der Geschichte verfolgt. Atque ita semper fit, ut qui Christum prae aliis vident, crucem patiamur et persecutiones[1]. Muhammed wird hier nicht als Antichrist verstanden sondern als eine notwendige und zugleich warnende geschichtliche Erscheinung, die sich aus dem Abfall der Christen zu der Irrlehre der »Tritoiten« und aus der Spaltung des Christentums in mehrere Sekten erklärt[2]. Entsprechend steht es mit den Juden; wie denn Servet überhaupt von dem Universalismus der wahren Religion überzeugt ist und religionsgeschichtliche Vergleiche liebt[3]. Melanchthons Standpunkt erscheint von der so durchgeführten Verfallsidee aus als Halbheit. Wenn man das Papsttum als Antichrist erkennt und seine kultischen und gouvernementalen Ansprüche bekämpft, so darf man auch vor den Dogmen des Antichristen nicht Halt machen. Tu qui Nicenam synodum probas, quare Papismi nugas ibi stabilitas non probas? . . Quare monachorum leges et ceremoniales alias imposturas ibi ordinatas non servas? . . . Papam dicis esse Antichristum et dicis a spiritu sancto esse fautores Antichristi. Nos nec Antichristi nec ministris eius credimus sed ad veram evangelicae scripturae phrasim reducentes ipsam filii appellationem, hunc hominem semper filium intelligimus[4].

4. Die Auffassung, die die Sozinianer vom Wesen der Kirchengeschichte gehabt haben, ist aus den Ideen Servets hervorgegangen, und insofern ist Servet auch auf Arnold wirksam geworden. Denn Arnold hat Sands historische Werke benützt, und es bestehen gewisse Verbindungslinien von ihm zu ihnen.

Der rationale Biblizismus der Sozinianer wird durch eine starke Hochschätzung der Antiquität ergänzt und bekräftigt[5]. Zwicker will die alte apostolische Tradition, die mit der Lehre der Schrift überein-

[1] Christ. rest. 396; apol. 720.

[2] Christ. rest. 357; vgl. 36: Ob pravam illam trinitariorum doctrinam descivit a christianismo; res miserabilis et orbi tristissima. Servet führt für seine Auffassung verschiedene Suren an.

[3] apol. 733: Antiquitas vero gentium, quae sapientiam aliquam olfecit, sapientiam in Deo credidit, universalem mundi ideam, quam in se ipso deus ab aeterno constituit. Ita Zoroaster, Trismegistus et Plato. Illamque mundi ideam ut mundus est filius dei, esse aiunt filium Dei, primogenitum, archetypum.

[4] apol. 702 f.

[5] Die wissenschaftliche Autorität der Sozinianer in historischen Fragen ist Dionysius Petavius, der die platonisierenden Irrtümer der Väter nachgewiesen und auf den positiven Zusammenhang zwischen Arius und den vornicänischen Vätern aufmerksam gemacht hatte. Er hat auch die Möglichkeit einer Vereinigung der Arianer und Homousianer durch Rückgang auf die primaeva ecclesia behauptet. (de trinitate I, 3, 1 u. 8, 2; IV, 6, 2, 2); vgl. Glawe, a. a. O., S. 26 ff.

stimmt, ans Licht bringen, um in ihr die Parteien zu versöhnen[1]. Wir sehen, wie auch der Humanismus zu einer hohen Bewertung der Antiquität erzogen hat. Die Wahrheit muß alt und einfach sein, und es gibt eine klassische Epoche in der Geschichte des Christentums. Bei der alten Kirche findet man den genuinus sensus von Gott und die ratio divini cultus; und je näher die Väter den Aposteln stehen, um so größer wird ihre Autorität geachtet. Die Schrift kann richtig nur ex unanimi consensu doctorum primaevae ecclesiae verstanden werden[2]. Da war die einfache Wahrheit nicht beschwert mit der Subtilität der orthodoxen Sophisten und die brüderliche Gemeinschaft nicht beschattet durch die Formen der Kirche[3].

Das Entscheidende ist die Überzeugung, die sie mit Servet teilen, daß weder die Apostel noch die vornicänischen Väter die Christologie der orthodoxen Partei vertreten haben, daß ursprünglich Christus nicht Gott genannt wird, daß die Lehre des Arius vor Arius die orthodoxe gewesen ist[4]. Die Schrift muß — wie wir sehen — nach dem Sinn der Antiquität interpretiert werden; die Antiquität aber besteht aus den großenteils von den Aposteln unterwiesenen, untadeligen vornicänischen Vätern, die wie Arius gelehrt haben; so muß also die Schrift nach der Lehre des Arius verstanden werden. So zeigt die Geschichte, daß die aus rationalen Schlüssen gewonnene Einsicht, daß Christus nicht Gott ist, da zwei sich widerstreitende Prinzipien wie Gott und Mensch nicht eins werden können, die orthodoxe und ursprüngliche Lehre ist. Und auch das lehrt die Geschichte, daß das sogenannte orthodoxe Dogma von der Trinität und der Gottheit Christi von Simon Magus, Menander und Sabellius herrührt, und daß das ὁμοούσιος zuerst von Gnostikern und Manichäern verkündet worden ist[5]. Die orphische Idee vom λόγος und Platonische Gedanken hat Justin aufgenommen und damit die ursprüngliche Lehre mehr und mehr in heidnische Mythologie verzerrt,

[1] Irenicum Irenicorum (anonym ohne Jahr und Ort; Verfasser ist nach Bellus Daniel Zwicker) ep. dedic.: Haec si haeresis vobis videbitur, malim ego tandem cum ipsis apostolicis esse haereticus quam vobiscum Christianus.

[2] Chr. Christoph. Sandius, nucleus hist. eccl. (ed. 2, 1676), S. 151; vgl. S. 55; appendix 129f.

[3] Sand, a. a. O., 144; Vorrede des Vaters Chr. Phil. Sand zur K. G. des Sohnes: Fictitia quidam vocabula, quae modo ecclesiastica vocantur, et formulas quasdam contradictorias, quibus strumosa delectatur ecclesia, tum temporibus ignorabant. Um die falsche Kirche soll man sich nicht kümmern nec de conciliis, in quibus maior pars vincit meliorem, quae sub specie ementitae veritatis incautos saepissime fallunt . . nec de libris symbolicis, quos recentior procudit aetas.

[4] Zwicker, a. a. O., 10ff., 18ff., 61ff., 71; Sand, a. a. O., 77ff., 103.

[5] Sand, a. a. O., 63, 124.

bis Praxeas und die Patripassianer Christus dem Vater gleichgesetzt haben[1]. Sand versucht, unter der Herrschaft der Traditionsidee, die Kontinuität der arianischen Lehre über die Albigenser und Waldenser, über Abälard, Joachim von Fiore und Erasmus, über Hetzer, Luther, Calvin und Flacius bis zu den Sozinianern hin durchzuführen[2].

Ist der Gedankengang bisher von der Traditionsidee her bestimmt, so ergibt sich nun die Frage, wie es zur Herausbildung des falschen orthodoxen Dogmas gekommen ist. Die Antwort gibt die Verfallsidee, in welcher besonders stark der Gedanke von der Hellenisierung des Christentums unterstrichen wird. Der historische Blick ist auch hier scharf. Die Logostheorie ist die Wurzel der falschen Christologie und geht auf Plato zurück. Justin bedeutet den Wendepunkt der hinfort durch heidnische Gedankengänge bestimmten christologischen Frage. Das Konzil von Nicäa hat die häretische Lehre dogmatisiert[3]. Spuren von Einwirkung der platonischen Mysterienreligion sieht Sand schon im Prolog des Johannesevangeliums und bei den meisten Vätern. Aber er muß doch auch die platonischen Elemente in der Lehre des Arius zugestehen und muß deshalb, um seinen Meister nicht zu diskreditieren, den ganzen Gedankengang durch den bekannten Hinweis auf die Abhängigkeit Platos von Moses abschwächen[4].

Die Einstellung auf die Religionsgeschichte fehlt nicht. Sand weist auf die Übereinstimmung hin, die zwischen Juden, Muselmanen, platonischen Philosophen, Vätern und Arianern in der Lehre de uno Deo et verbo seu filio dei besteht. Nicht Muhammed sondern der Papst ist der Antichrist. Die Muhammedaner werden von Sand fast apologetisch behandelt. Denn sie haben ihren Propheten Christo untergeordnet und Christus selbst nicht viel anders als die Nestorianer oder Arianer verehrt. Dazu kommt, daß sie ein untadeliges Leben führen und vernünftige leges morales und einen vernünftigen Kultus haben[5].

---

[1] Zwicker, a. a. O., 16ff.

[2] Sand, a. a. O., 135, 386ff., 423ff. Luthers Arianismus wird durch Zitate aus Possevin, Gretser, Coccius und Bellarmin »bewiesen«. Das ist die Methode Arnolds, besonders saure Behauptungen durch Zitate aus andern zu stützen. – Wie stark die traditionalistische Tendenz bei Sand ist, erkennt man daraus, daß er die Tatsache, daß die römischen Bischofslisten nur katholische Namen enthalten, damit erklärt, daß die sicher vorhandenen Arianer von einem katholischen Gegner weggelassen oder in Katholiken umgefälscht sind.

[3] Zwicker, a. a. O., epist. dedic., S. 16f., 31, 72; Irenicomastix (1661), S. 190f.

[4] Sand, a. a. O., 64, 140, 131, 177; vgl. 59; Petavius I, 8, 2; vgl. Glawe, a. a. O., 39ff.

[5] Sand 132, 347ff.; vgl. I. Clericus, Parrhasiana, 1701, S. 204.

Fast könnte man erwarten, daß von dieser eine Umwertung der herrschenden Maßstäbe bedeutenden Beurteilung der historischen Erscheinungen sich eine neue Anschauung von den Ketzern ergeben würde. Dem ist aber nicht so. Gewiß, die Bestrebungen der Sozinianer für die Toleranz sind bekannt[1]. Sand weiß es so gut wie Zwicker, daß die rücksichtslose Verdammung Andersdenkender dem Sinn Christi und seiner Apostel nicht entspricht, und daß die Mannigfaltigkeit der Lehren dem Christentum, in dem manches nützlich ist, was nicht notwendig für die Seligkeit ist, keineswegs widerstrebt[2]. Zwicker tadelt auch das partium nimium studium in der abgefallenen Kirche, die avaritia und superbia der Geistlichen, den Zerfall der apostolischen Disziplin, die negligentia proficiendi in melius, die Vermischung des geistlichen Reichs Christi mit dem weltlichen und den Gebrauch des Schwerts in geistlichen Dingen, endlich die metus persecutionis propter veritatem et crucis paupertatisque Christi aversatio[3]. Und Sand fragt, im Anschluß an Socolovius, ob nicht die Christen, die man für Ketzer hält, die wahre Kirche Christi sind, da sie dem Naturgesetz gehorchen und ihre guten Werke vom Vorhandensein des heiligen Geistes zeugen[4]. Aber schließlich bleiben trotz aller Erweichungen und Umdeutungen Ketzer Ketzer, und das gerade soll bewiesen werden, daß gerade die berüchtigten Ketzer der alten Kirche die Väter des orthodoxen Dogmas sind, während die Arianer und mit ihnen die ersten Väter, die Nazaräer, Artemoniten und Aloger richtig die Identität von λόγος und Gott gelehrt haben[5]. So konstatieren sie nur einen bestimmten Fehler in der Ketzerbeurteilung und postulieren eine bestimmte Ausnahme; der Ketzerbegriff als solcher wird von ihnen nicht angerührt. Das war auch unmöglich, solange eine neue Einsicht in das Wesen der Religion nicht erreicht war und solange das Neue nur im Ersatz des alten Dogmas durch ein neues oder anderes bestand, dessen Richtigkeit dann wieder der Intellekt anerkennen mußte.

Die Bedeutung dieser historischen Konzeption darf nicht gering eingeschätzt werden. Sie ist hervorgegangen aus den wissenschaftlichen Tendenzen des irenischen Humanismus, und sie beruft sich nicht bloß auf Petavius sondern auch auf Casaubonus[6]. Sie entwirft von einer

---

[1] F. Ruffini, la libertà religiosa, 1901, S. 92ff.
[2] Zwicker, a. a. O., 85; vgl. F. Socini, opera I, 347 (p. annum 1656).
[3] Zwicker, a. a. O., Corollarium 81ff.
[4] Sand, a. a. O., 291f.
[5] Zwicker, a. a. O., 72, 113.
[6] Zwicker, Irenicomastix.

Gesamtanschauung aus in kritischen Erwägungen und historischen Kombinationen[1] ein auf Konstruktion beruhendes Bild von der geschichtlichen Wirklichkeit, das über die naive Reproduktion der Quellen hinausgeht. Sie läßt vor allem die Linien einer Entwicklungsgeschichte des Dogmas hervortreten, die über die Verfallsidee hinausreicht[2]. Hier ist Geschichte nicht bloß Sammlung sondern auch Kombination, Linienführung, Schöpfung. Der Entwurf als Ganzes ist falsch; aber solche falschen Entwürfe fördern die historische Anschauung mehr als die richtigen Einzelerkenntnisse. Läßt sich von hier aus ein Vergleich mit Arnolds großem Werk durchführen, so bietet auch die Methode Vergleichbares. Auch Sand und Zwicker nehmen ihren Standort außerhalb der Sekten; vom studium partium wollen sie nichts wissen, und die Guten aller Parteien sollen ihre Brüder sein[3]. Das Ziel dieser »unparteiischen« Geschichtsbetrachtung ist der Friede der in Lehre und Leben reformierten und zur Einheit durch den Rückgang auf die lautere, über den Parteien stehende, aber richtig zu interpretierende Antiquität geführten Kirchen[4].

---

[1] Sand sieht, daß die Referate über die Ketzer mit Vorsicht zu lesen sind. Leben und Lehre des Arius sind oft verfälscht worden (147). Ebenso hält er die angebliche Selbstbezeichnung des Montanus als des Parakleten unter Berufung auf Petavius und Franck für eine Fälschung (85). Auch den Montanismus Tertullians bezweifelt er (96). Für die Darstellung des Nicänischen Konzils benutzte er die Berichte des Philostorgius und Sabinus (166). In der Sage von der Lepra Konstantins sieht er einen Niederschlag seiner Hinneigung zu den leprosi genannten Arianern (432). — Selbstverständlich sind kritische Mängel und Schiefheiten des Urteils häufig.

[2] Zwicker sieht z. B., daß die Idee von der aequalitas in der Christologie erst zur Zeit des Arius aufgekommen ist (74).

[3] Sand 144, Zwicker 81ff., 87ff.; vgl. Irenicomastix 11: Annon semper professus sum me omnes bonos in qua vis Christianorum secta amare et pro fratribus habere, unique veritati et paci inter dissidentes studere?

[4] Die Arbeiten des Joh. Clericus liegen etwas später als diejenigen Arnolds. Man sieht an ihnen die bei aller Ähnlichkeit bestehende tiefe Verschiedenheit dieser Richtung von derjenigen Arnolds. Erasmus ist das verbindende Glied. Von der Einsicht in die Verschiedenartigkeit von Kirche und Evangelium und von der Sehnsucht nach der simplicitas gehen seine Arbeiten aus. Die seit Konstantin zur weltlichen Monarchie gewordene Kirche und die vom Hellenismus getränkte und in logische Spekulationen verwandelte Lehre haben nichts mit der Gemeinschaft und dem Evangelium Christi zu tun; die Wahrheit ist mehr als ce qui résulte de la pluralité des suffrages, wenn sie auch in der Kirchengeschichte dazu degeneriert ist. Von hier aus muß eine unparteiische kirchenhistorische Forschung ausgehen. Weil sie das nicht tut, ist die Geschichte angefüllt mit rachgieriger Verfolgungssucht, berechnender Schmeichelei und Lüge. Das Christentum verbietet es, die nur aus Ruhmsucht unternommenen Kriege der Fürsten zu loben und diese selbst zu preisen. Man darf weder den

5. Auch Jacob Acontius verfolgt in seiner ebenso bezeichnenden wie einflußreichen Schrift, den Satanae stratagemata[1], zunächst irenische Absichten und wünscht die vom Satan erregten Spaltungen in der Kirche durch die restitutio evangelicae veritatis zu beseitigen[2]. Es ist das humanistische Ideal eines einfachen, auf wenige Grundwahrheiten beschränkten, unphilosophischen und praktischen Christentums, das ihm vorschwebt[3]. Dies Ideal des einfachen und praktischen Christentums liegt hinter den geschichtlichen Erscheinungen der verschiedenen Konfessionen und Sekten, von denen keine die ganze Wahrheit besitzt, von denen jede aber eben deshalb die andern brüderlich tolerieren soll. Es ist der große Gedanke von einem Wesen des Christentums, der uns hier entgegentritt, von einem heilsnotwendigen Kern, der hinter der verwirrenden Fülle von Dogmen und Institutionen liegt, der mit den Grundwahrheiten der Schrift identisch ist, und der das Gegenteil der subtilen Spekulationen, einfach, praktisch und jedem zugänglich ist. Aber Acontius scheidet sich darin von andern Humanisten, daß er reiner Biblizist ist. Die deo autore geschriebene Schrift, die die heilsnotwendigen, d. h. dem praktischen Ziel des ewigen Lebens dienenden Wahrheiten allein enthält[4], ist allein die maßgebende Autorität[5] und nicht die Väter oder die Tradition. Perpetuo hoc esse

Ketzern noch den Orthodoxen ganz glauben, und keinesfalls darf man die Anklagen gegen die Ketzer auf die Berichte der Orthodoxen gründen. Von der parteiischen Methode der Kirchenhistorien seiner Zeit sagt er: c'est là prêcher et non écrire l'histoire. Parrhasiana, S. 168ff., 173f., 193, 207ff., 217ff., 222ff. Über seine sehr bedeutenden Beiträge zum Begriff der Hellenisierung vgl. seine bibliothèque universelle X, 379ff., wo er einen Abriß der Geschichte der platonischen und neuplatonischen Einflüsse auf das Dogma gibt, und Glawe, a. a. O., S. 47ff.

[1] Ich benutze die Erstausgabe: Satanae stratagemata, 1565; daneben liegt mir eine, nicht überall mit dieser Erstausgabe übereinstimmende und vermutlich nach der 2. Ausgabe gefertigte deutsche Übersetzung von 1647 (3. Ausgabe) vor. Das Verdienst, auf die Bedeutung des Acontius hingewiesen zu haben, gebührt K. Müller, Kirchengeschichte II, 2 (1919), S. 125ff., 419, 477, Vorrede XXII. Auf die Zusammenhänge des Acontius mit Castellio hatte schon vorher S. Buisson, a. a. O., II, 291ff. aufmerksam gemacht. Eine Darstellung der Lehre des Acontius bei R. Seeberg, Lb. der Dogmengeschichte[3] IV, 2, S. 669ff.

[2] Acontius, a. a. O., S. 175f., vgl. S. 263: Sit nostrum omnium unum cor, unaque voluntas; sit unus omnium nostrum scopus Christi eiusque nominis gloria.

[3] Acontius, a. a. O., S. 183: An non hinc potius crescere spes debet simplicibus, si se deo permiserint, si eius spiritum imploraverint, fore ut sibi patefiant, quae assequi sapientes nullis queant studiis, nullis humanarum artium adiuti praesidiis.

[4] Acontius, S. 30: Christianae doctrinae finem ac scopum esse aeternam vitam.

[5] Acontius, S. 192: Unam judicii regulam esse dei oracula sacris litteris comprehensa. S. 71: At vero certum illud jam est nihil nos certo scire posse nisi verbo dei edoctos.

observandum, ut, quid Dei verbum nos doceat, inspiciamus, non quid maiores nostri crediderint[1]. Die Methode, die Schrift durch die Väter zu erklären, kompliziert die Probleme, hält den gemeinen Mann von der Lektüre der Bibel ab und gibt die Ehre, die dem Wort Gottes zukommt, seinen Auslegern[2]. Acontius spricht sich mit Nachdruck für den Biblizismus Luthers aus und verwirft den von ihm als Abweichung von Luther empfundenen Traditionalismus anderer Protestanten, wobei er wohl in erster Linie an Melanchthon denkt[3].

Von hier aus kämpft Acontius gegen den Symbolzwang seiner Zeit[4]. Dadurch werden nicht nur die Gewissen vergewaltigt sondern auch die Lehrpunkte vermehrt, Märtyrer geschaffen, Spaltungen erregt und so schließlich der Irrtum verbreitet[5]. Da das Apostolikum allein zur Einigung der Kirchen nicht zulangen wird, so soll man es mit einem neuen Bekenntnis versuchen[6]. Aber es muß kurz sein — denn professio fidei und institutio sind zweierlei[7] — es muß sich auf die Aussprache der wenigen heilsnotwendigen Wahrheiten beschränken, und es muß das mit ganz klaren, am besten ausschließlich biblischen Worten tun[8].

Für Acontius ist die degeneratio a maiorum pietate ein fester Begriff. Seinem Biblizismus entspricht es, daß er an den Verfall der Kirche seit den Tagen der Apostel glaubt. Die Väter haben in apologetischem Interesse sich selbst dem Irrtum ergeben und mehr als nötig philosophiert und so die Reinheit der Kirche befleckt[9]. Wie ein

[1] Acontius, S. 187.

[2] Acontius, S. 179, 181, 184f.

[3] Acontius, S. 186: Lutherus aliique priores evangelicae veritatis vindices pulcherrimam illam maximeque necessariam ex solo dei verbo testimonia petendi consuetudinem: sed quidam alii pulcherrime se facturos arbitrati, si hostes eorum ipsorum confoderent telis, eo redierunt, ut patrum authoritatibus omnia denno replerent.

[4] Acontius, S. 197ff.

[5] Sic de die in diem oriuntur in ecclesia controversiae (ut numquam non oriuntur conversa in curiositatem pia divinae legis meditatione) crescet etiam dogmatum, quae fidei articulos vocant, numerus. (S. 200.)

[6] Acontius 224ff.

[7] Acontius 228.

[8] Acontius 228f.; vgl. S. 15; die erste Ausgabe führt das Bekenntnis, das Acontius entworfen hat, nicht an. In der Übersetzung ist es zu finden. Von Interesse ist dabei, daß Acontius ziemlich viel zu der heilsnotwendigen Lehre rechnet, nicht aber die zwischen den Konfessionen strittigen Dogmen wie die Lehre vom Abendmahl oder von der Prädestination. Vgl. R. Seeberg, D. G.[3] IV, 2, S. 669.

[9] Acontius, S. 15.

Körnerhaufen dadurch seine Gestalt verliert, daß man täglich einige Körner wegnimmt, so vollzieht sich die Corruption der Lehre und des Kultus fast unmerklich durch anfänglich kleine Modifikationen. Ein Lehrpunkt wird in den Vordergrund gerückt; eigensinnig hält eine kirchliche Autorität an einer Lehre fest; das Volk ist leichtgläubig; all das sind Gründe, die zu allmählicher Verschlechterung des Dogmas geführt haben[1]. Dazu kommt, daß das Aufhören der Verfolgung Lässigkeit und Ruhe in der Kirche erzeugt. Quare cum primi Christiani aut potius, qui primis successerunt, de pristino pietatis ardore non parum remisissent, quod fere fit cessante afflictionum exercitio, ideoque non iam adeo frequentes in panis fractione essent . . .[2]. Im Frieden erlischt der Geist; die Geistlichen bemächtigen sich als Amtspersonen der Herrschaft in der Kirche; mit scharfen Strafen bricht ihr Hochmut allen Widerstand, aber Frömmigkeit, Sitte und Zucht zerrinnen mehr und mehr[3]. Acontius betont das Recht der Laien in der Kirche, die ein untaugliches Kirchenregiment zu verdammen berechtigt sind[4]. Ebenso weist er auf die Weissagungen gerade der Laien in der Urchristenheit hin — Gott liebt es, sich im Schwachen zu verherrlichen — mit der Tendenz, die Prophezei auch für seine Zeit als Gegengewicht gegen den allein redenden Pastor zu beleben[5]. Erst mit Konstantin dem Großen ist der Brauch der Weissagung in der Kirche erloschen. Vor allem aber hat das viele Streiten den Degenerationsprozeß der Kirche vertieft und beschleunigt. Gerade die Säulen der Kirche — außer den Propheten und Aposteln — haben durch Zanken die Zerteilung der einen Kirche und den Verderb von Lehre und Leben herbeigeführt. Occupaverat pene universum terrarum orbem euangelium, tantum fuit contentionum, tantum litium, tantum rixarum de religionis apicibus, ac plerumque de rebus non maxime ponderis, ut paulatim pene interciderit. Certe vix aliquo in angulo reliquiae supererant exiguae tantum quaedam[6].

[1] Acontius, S. 104ff.; vgl. S. 81.

[2] Acontius, S. 109 u. 81.

[3] Acontius, S. 117, 166ff., 172, 251ff.

[4] Acontius, S. 173. — [5] Acontius, S. 117ff.

[6] Acontius, S. 17ff.; vgl. S. 260f.: Expendendum est autem etiam atque etiam, quam horrendae sint istae clades, illatae euangelio tenebrae, eius cursus retardatio, morum corruptio, ecclesiastica tyrannis, conscientiarumque carnificina. Das zeigt die Geschichte Israels und des Papsttums. Cumque apostoli uno propemodum momento euangelium per totum terrarum orbem diffuserint, ad idem restituendum quamdiu ac quam parvo cum fructu laboratum est? Ad garrulitatem, ad contentiones, ad pugnas satis multi sunt instructi, sed verae pietatis non tam multa apparent exempla ad nos consolandum et exhilarandum quam extant impietatis ad copiosissimas nobis lachrimas exprimendum.

In dem Apostelkonzil garantieren die Personen der Synodalen die apostolischen Beschlüsse; alle späteren Konzilien müssen sich durch Erweisung der Kongruenz ihrer Lehren mit der Schrift legitimieren; denn niemand kann beweisen, daß die Bischöfe im Namen Gottes vereinigt gewesen sind[1]. Von den Majoritätsbeschlüssen will Acontius nichts wissen. Videremus profecto non raro, etiam per contemptionem quemque Deum magnas disjicere errorum nebulas; at quamdiu numero atque externae dignitates splendori primae potioresque tribuentur partes: Quamdiu maioris partis consensus quasi legis loco fuerit: Nihil certius est quam forte, ut plerumque vincat Satanas.

Das ist die Grundlage, von der aus Acontius die Forderung nach Toleranz in der Kirche erhebt. Man muß sich ernstlich davor hüten, eine nicht notwendige Controverse in der Kirche zu erregen[2]. Wer etwas Neues sagt, soll es mit bescheidener Zurückhaltung aussprechen. Etenim qui ita errat, ut se etiam errare suspicetur, iam non omni ex parte errat[3]. Ebensowenig darf man aber auch jede Neuerung eo ipso verdammen, sondern man soll sie in Liebe an der Schrift prüfen[4]. Die Feststellung, daß jemand irrt, genügt nicht, um ihn als Häretiker zu verurteilen, sed expendendum esse, quam magna quamve necessaria in re erret[5]. Handelt es sich um Verletzung nicht heilsnotwendiger Lehren, so soll man den Bruder dulden, da das Unkraut mit dem Weizen wächst. Die Todesstrafe gegen Ketzer ist ebenso wie die Mitwirkung der Obrigkeit im Ketzerprozeß verpönt, und jede Verurteilung soll so gehalten sein, daß dem Verurteilten die Rückkehr in die Kirche jederzeit möglich ist[6]. Die Nötigung zum Widerruf empfindet Acontius als Nötigung zur Gesinnungslosigkeit[7]. Die Verfolgung breitet die Sache der Ketzer aus und umgibt sie mit dem Glanz der Wahrheit; denn die Wahrheit wird immer verfolgt[8], und die Verfolger erscheinen als harte Tyrannen. Überhaupt aber ist es eine Tat Satans, wenn der dem Menschen angeborene Trieb, in Freiheit die Wahrheit zu untersuchen, unterdrückt wird[9]. Dazu muß man bedenken, daß gerade die Irrenden ex dei electorum numero sein können, die Gott fallen läßt, um sie in größerer Ehre und Heiligkeit aufstehen zu lassen[10]. Selbst der römischen Kirche gegenüber gilt das Gebot der Mäßigung und Nächstenliebe. Denn die Päpste haben der Kirche Glanz und Pracht gegeben, im Glauben, ihr

[1] S. 126ff.; ebensowenig darf Luthers Person Autorität sein sondern seine Lehre, soweit sie durch die Schrift erhärtet ist (128).

[2] Acontius, S. 19. — [3] Acontius, S. 23. — [4] Acontius, S. 24f.

[5] Acontius, S. 77. — [6] Acontius, S. 79 u. 90ff. — [7] Acontius, S. 102.

[8] Acontius, S. 41f. u. 83. — [9] Acontius, S. 177. — [10] Acontius, S. 39.

so am besten nützen zu können, und nur wenige von ihnen sind wirklich ganz gottlos gewesen[1]. Wenn das auch später als Selbsttäuschung der Päpste beurteilt wird, die in Wahrheit sich selbst suchten, so ist doch hiermit der Anfang zu einer die persönlichen Absichten von der Institution trennenden Beurteilung des Papsttums gemacht. Das eigentlich gefährliche Papsttum tragen wir alle im eigenen Herzen. Auch den Gegner muß man verstehen, und sich davor hüten, ihm Dinge vorzuwerfen, die er weder getan noch gelehrt hat. Auch ein Ketzer kann die Wahrheit sagen. Monendus igitur est saepissime populus, ne curet quis quidque dicat, sed quid illud sit, quod dicitur[2].

Arnold hat in der Geschichte der Remonstranten auf Acontius hingewiesen als auf einen, auf den diese sich berufen[3]. W. Amesius, Joh. Meisner und Hülsemann haben ihn als Puritaner und Synkretisten verschrieen. Er ist der Verfasser des »schönen« Buchs, der stratagemata Satanae, ein Feind des Disputierens und ein Freund der Toleranz, der die Kirchen durch Reduktion des Glaubens auf einfache biblische Grundsätze reformieren und vereinigen will. Ausführlicher sind die Zitate aus Acontius in den »Fortgesetzten allgemeinen Anmerkungen von den Ketzergeschichten«[4]. Hier hat Arnold die von Acontius über die Ketzer und ihre Behandlung vorgetragenen Gedanken in den Vordergrund gerückt, aber auch sonst alle die Ideen über Schrift, Symbole, Synoden und Prophezeiungen angeführt, in denen er sich mit Acontius berührt, und die bereits in unserer Darstellung hervorgetreten sind.

6. Wenn Acontius ein humanistisch gefärbtes evangelisches Christentum vertritt, und wenn bei ihm die Anklänge an den Spiritualismus nur ganz gelegentlich und dann gleich übertönt vorliegen, so entfernt Coornhert sich bewußt vom orthodoxen Dogma und konstruiert im engen Anschluß an die Schrift, die nicht dunkel sondern klar ist[5], und beeinflußt von den universalen religiösen Ideen des Spiritualismus und

---

[1] Acontius, S. 140f. Equidem numquam crediderim eos omnis expertes fuisse pietatis praeter forte paucos quosdam, cum minime vulgaris pietatis eorum in scriptis conspicua videre liceat vestigia . . . verisimile profecto est, ita visum illis fuisse eum splendorem dei ecclesiae vehementer fore utilem, ut cum in maiore essent apud ordines omnes veneratione, eorum multo plus ponderis haberent et . . . ecclesiasticae censurae, quibus in officio populum continerent. Vgl. S. 150.

[2] Acontius, S. 219 u. 190.

[3] K. u. K. H. II, 17, 8, 26, S. 125f.

[4] K. u. K. H., Anhang I, Nr. 1, S. 436ff.

[5] Dieryck Volckertz Coornhert, Wercken, 1613, I, 5r u. v, 6r.

der Stoa[1], ein rationales und unparteiisches Christentum der Tat und des Geistes.

Er hat keinen Platz für die Lehre von der Prädestination, die das sittliche Streben zu einer Sinnlosigkeit und Gott zu einem ungerechten Tyrannen macht, und ersetzt sie durch den Synergismus des im Innern der Seele wirkenden Gottes und des ihm folgenden gutwilligen Menschen[2]. Ebenso fällt die Lehre von der Erbsünde und dem unfreien menschlichen Willen, als ein Widerspruch gegen das moralische Bewußtsein. Es ist nicht wahr, daß die Erfüllung der Gebote Christi schwer oder gar unmöglich ist; im Gegenteil, es ist leicht, das Gesetz Christi zu befolgen, das in dem Gebot, Gott und den Nächsten zu lieben, zusammengefaßt ist. Der Wiedergeborene braucht nicht mehr zu sündigen[3]; denn alle Sünde geschieht wissentlich und nicht notwendig. Der Wille ist »een ghebiedende koninginne over de krachten der zielen«; aber der freie Wille ist abhängig von dem Wissen des Menschen und von der Kenntnis der wahren Lehre. »So is des Menschen liefde sodanigh als syn kennisse is.« »Onverstendigh blyven is des Menschen eenighe zonde[4].« Auch die Imputationstheorie wird aus der Rechtfertigungslehre gestrichen. Christus macht den Menschen vielmehr gerecht, wie der Arzt den Kranken, indem er ihm die Wahrheit zeigt, die den Haß gegen das Böse und die Liebe zum Guten in die Seele des Menschen bringt[5]. So wird der Mensch zur imitatio Christi angeregt, die Coornhert ganz rational versteht. In der Wiedergeburt kehrt der Mensch ein in sich selbst — das nosce te ipsum ist der Anfang auch der Religion[6] —, um sich von sich selbst und allen Kreaturen fort- und zu Gott hinzuwenden. In diesem rechten Sabbat Gottes schweigt der menschliche Wille und Gott allein herrscht in der Seele. Hier begegnet uns auch die mystische Dreiteilung: Kinder, Männer und Eltern, die selbst Kinder zeugen können, die gegen die Theorie der Täufer von der Gleichheit

[1] Es ist der in Holland viel gelesene Seb. Franck, der ihn beeinflußt. Ein Traktat Coornherts hat den Titel Paradoxa. (I, 415 v.) Über den Einfluß der Stoa – Ciceros de officiis hat er übersetzt – vgl. Dilthey, Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation, 1914, S. 98 ff.

[2] I, 16 v, 85 v ff., 113 r; III, 174 v ff.; vgl. I, 104 r, 106 v, 110 v, 100 r: »Dat godt elck Mensche oordeelt na syn eyghen, maer niemandt na eens andern wercken«.

[3] I, 215 r, 217 r u. v, 221 v, 223 r ff.; vgl. I, 143 r; III, 1 v u. I, 163 v: Dattet afsterben vant quade licht valt.

[4] I, 73 r, 130 r, 284 v, 285 r, 291 r: »Hier uyt sietman, dat van elcke sake inden Mensche wort sodanige wille, als van elcke sake des menschen kennisse is«.

[5] I, 74 v, III, 113 v; vgl. R. Seeberg IV, 2, S. 672 ff.

[6] I, 190 r, III, 92 v.

der Christen verwandt wird[1]. Das Christentum wird in drei Stücke, die allein zum Heil notwendig sind, zusammengefaßt, daß man glaubt, daß Gott ist, daß man ihm vertraut, und daß man die Kreaturen aufgibt und sich auf Gott allein verläßt[2].

Alle sichtbaren Kirchen sind seit der Zeit der Apostel verfallen — auch die Täufer machen davon keine Ausnahme — und nicht die Väter sondern die Schrift, am besten die Worte Christi, sind die Autorität, welche die Sekten einigen kann. Aber der »unparteiische« Coornhert kennt auch die wahre unsichtbare Kirche, die, über alle Kirchen zerstreut, nur aus Wiedergeborenen besteht[3]. Alle die, die den inwendigen Gottesdienst der Liebe üben, gehören zu dieser unsichtbaren Kirche, auch wenn sie Juden, Heiden oder Ketzer sind. Gegenüber den kultischen Formen seiner Zeit mit ihren Zeremonien verweist er auf den Gottesdienst im Geist, wie er in der apostolischen Zeit der Kirche üblich war, und wünscht, daß in den Kirchen nichts als biblische Worte verkündet würden. Nicht das Bekenntnis entscheidet über die Zugehörigkeit zu dieser Kirche sondern die Übereinstimmung mit der Schrift und das moralische Leben des Einzelnen. Die universale Liebe Gottes ist nicht auf die eine oder andere geschichtliche Gemeinschaft beschränkt, sondern sie umfaßt in allen Sekten und auch unter den Heiden diejenigen, die ihn im Geist und in der Wahrheit anbeten[4]. Man kann ein Christ sein, auch ohne den Namen Christi zu kennen; und Coornhert hat es für seine Person abgelehnt, sich nach der reformierten Konfession zu nennen. Er ist ein unparteiischer Angehöriger der wahren Religion, welche die christliche Liebe ist[5].

Den heutigen kirchlichen Gemeinschaften fehlt insgesamt das entscheidende Merkmal der wahren Kirche, die Bruderliebe[6]. Hier setzt dann der Kampf Coornherts gegen die Vergewaltigung der Ketzer und für die Gewissensfreiheit ein, den Arnold als den »Hauptzweck« in seinen Schriften bezeichnet[7]. Er ist die notwendige Folge aus seiner Über-

---

[1] I, 74v, 180r u. v, 183r u. v ff., III, 16v.

[2] I, 186r u. v.

[3] I, 364r, III, 6r u. v, 7v, 8v, 9r, 13r; vgl. III, 164r ff. u. 419v; 396v u. II, 108r.

[4] III, 417r, 421v, 396v; I, 131r, 134r, 302v f.; vgl. I, 380r: Die Christenen moeten heur nu na dat gebruyt der eersten kercken schicken ende volgen.

[5] Vgl. Dilthey, a. a. O., S. 97.

[6] I, 356r u. 369r.

[7] K. u. K. H. III, cap. 4, § 15, S. 382; In den fortges. allg. Anm. (Anhang I, Nr. 1, § 20, S. 449ff.) bringt Arnold das »By-Voeghsel« zu dem Traktat »Proces van't Ketter doden ende, dwangh der Conscientien tusschen Justum Lipsium,

zeugung, daß die Wahrheit ganz bei keiner Konfession ist, daß sie in der das Gemeinsame der Konfessionen bringenden Schrift enthalten ist, und daß sie auch außerhalb des Christentums in dem reifen Ernst heidnischer Tugend vorliegt. Aller Glaubenszwang und alle Hinrichtung der Ketzer ist eine Verletzung des Geistes des Christentums. Denn Christus will nicht den Tod des Sünders sondern der Sünde; und es ist ebenso unmenschlich, die dem Menschen zur Buße gesetzte Frist zu verkürzen, wie es leichtfertig ist, über das Herz des Menschen zu richten, das Gott allein zu durchschauen vermag[1]. Keine falsche Meinung kann durch das Schwert vernichtet werden, und gerade das, was man durch die Hinrichtung der Ketzer vermeiden will, schafft man durch sie: Ausbreitung der Ketzerei und Aufruhr[2]. Vollends ist es ein Unrecht, im Kampf gegen die Ketzer den weltlichen Arm in Anspruch zu nehmen. Denn Kirche und Staat sind zweierlei; andere Gesetze gelten im Reich des Kaisers, andere im Reich Christi. Und die Fürsten, über die Coornhert kein günstiges Urteil hat, sind keine unparteiischen Richter, ja zumeist nicht einmal wirkliche Christen[3]. Die ganze Verquickung von Religion und Politik, die das Christentum zum Werkzeug in der Hand der Fürsten herabwürdigt, verrät Macchiavellistisches Denken, dem Coornhert das Gesetz Christi gegenüberstellt. Hätte Lipsius Recht, und wäre die Einführung einer neuen Religion gegen den Willen der Obrigkeit strafbar, so wären Christus, die Apostel, Elias und Moses mit Recht als Neuerer und Ketzer gestraft worden. Die Kirche braucht nicht einmal den Schutz der Obrigkeit, und die Annahme ist eine durch die Geschichte widerlegte Torheit, daß Gott die Fürsten straft, die mehr als eine Religion in ihrem Land zulassen[4]. So widerspricht das Verfahren gegen die Ketzer und aller Glaubenszwang sowohl dem Gesetz Christi, das die Ketzer zu meiden, nicht zu töten befiehlt, als auch dem Naturgesetz, das in dem Gebot zusammengefaßt ist, daß man andere so behandeln soll, wie man selbst behandelt zu werden wünscht[5].

Diese prinzipielle Einstellung führt nun aber auch zu einer neuen

---

Schrijver vande Politicen anno 1589 daer voor ende Dirck Coornhert daer teghen sprekende« (II, 44ff.) in deutscher Übersetzung. Das By-Voeghsel (II, 100v ff.) ist eine Widerlegung der Schrift des Jacob Pamelius de religionibus diversis non admittendis (1589).

[1] I, 65r, 355v, 356v, 367v; III, 154v.

[2] III, 145v, 148v, 149v; auch der Bauernaufruhr entstand nicht durch die falsche Lehre sondern durch des Adels Tyrannei. III, 150r.

[3] III, 146v, 147r u. v, 154r; II, 105v, 59v.

[4] II, 68v, 72r; 61v, 58v, 59v; 109r; III, 154r; 486r/v, 484r.

[5] III, 487r; II, 101r, 100v, 104v.

Beurteilung der Ketzer in der Vergangenheit. Alle Kaiser, die wie Konstantin, Valentinian oder Aurelian gegen die Ketzer Gewalt gebraucht haben, haben gegen das Gesetz Christi verstoßen[1]. Ebenso haben die Konzilien geirrt, in denen ja stets, beim Überwiegen der Bösen über die Guten, das Schlechte beschlossen und das Gute verworfen worden ist[2]. So hat man auch den Donatisten, Sabellianern und Circumcellionen unrecht getan, und das Vorgehen der Kirche gegen diese zeigt, daß die Kirche damals nicht die Kirche Christi sondern die Synagoge Mosis war[3]. Vor allem aber ist es der aus der Mystik stammende Gedanke, daß die Frommen stets von den Gottlosen verfolgt werden, der Coornhert zu einer wirklichen Umkehrung des Ketzerbegriffs führt. Immer wieder spricht er die Befürchtung aus, daß man wohl manchmal verirrte Schafe aber zumeist lebendige Glieder am Körper Christi verfolgt hat. »Hier blijckt dan soo groten Onsekerheyt in dit Werck van Vervolgen om Religionssaken, datman dickmael (ja or meest) meynende Gode eenen aanghenamen Dienst tee doon in't vervolgen van verleyders, des Waarheyts dienaren vervolght[4]. Seit Abel und Kain zeigt es sich durch die ganze Geschichte — die römische und jetzt die calvinische Kirche bestätigen das —, daß die falsche und gottlose Religion verfolgt, während die wahre Religion in der Verfolgung und im Leiden aufblüht. Nur die Wahrheit kann die Kraft zum Martyrium geben, und alle von der römischen Kirche Verfolgten sind Zeugen der Wahrheit[5]. Vor allem ist es aber das Leiden Christi, der als der erste Ketzer gestorben ist, das nachdenklich macht. »O Christ = moordelijke o Apostel-doodersche Bischoppen ende Pharizeen![6]« Die Furcht der Fürsten und der sie meist beherrschenden Prälaten vor der züchtigenden und unbequemen Kritik der Frommen, die Tatsache der Minorität der Guten in der Welt mag dies historische Gesetz erklären[7]; jedenfalls gewinnt Coornhert hiermit einen alle herrschenden Begriffe auflösenden Maßstab. »Ghemerckt dese wel verstann, dat die ware bruyt Christi alltyt van aenbeginne af vervolckt is gheweest maer noyt een vervolghster was. Ghy mocht hieruyt leeren kennen ende onderscheyden de goeden ende quaden van wat

[1] II, 102 v; die Väter sind sich nicht einig in der Frage nach der Ketzerbehandlung. Viele sind gegen Zwang, Augustin widerspricht sich. II, 103 v.

[2] III, 396 r.

[3] II, 104 r.

[4] II, 106 v; I, 305 r u. v: »Also is nu unlochbaar, dat men so wel Menschen heeft verfolght om des Waerheydts als om des logens wille.«

[5] II, 100 v, 101 v, 102 r u. v; I, 64 r u. v, 368 r; III, 419 r.

[6] II, 102 r.

[7] I, 64 r u. v; I, 305 r.

Secten dattet oock zy, wanter zyn onder alle Secten quaden, ende ich hoop oock goede[1].«

Im Resultat kommt Coornhert zu einer dem Arnoldschen Standpunkt nach verwandten Formulierung; und es ist kein Zweifel, daß die Anschauung Arnolds von den Ketzern an Coornhert und die Männer seines Schlags anknüpft und im Zusammenhang mit dem liberalen humanistischen Protestantismus emporgewachsen ist. Aber sie ist erhärtet durch die aus der Selbstbeobachtung quietistischer Mystik sich ergebende Psychologie, und sie ist vertieft durch den Aufschwung des Gedankens von der Identität allen religiösen Erlebens als des Inhalts der Religion im Erlebnis der Mystik.

III

Die bisherige Untersuchung ist noch nach einer andern Seite hin zu ergänzen. Es fällt dem aufmerksamen Leser Arnolds bald auf, daß er die gelehrten Arbeiten der Juristen häufig benutzt; und zwar sind es vor allem die modernen Schüler des Grotius, aber auch die von der deutschen Reformbewegung oder vom Pietismus beeinflußten Kirchenrechtslehrer, die Arnold zitiert.

Die innere oder äußere Verbindung der Führer der pietistischen Bewegung mit den Juristen ist ja bekannt; ich brauche nur an Brunnemanns Stellung zu Arnd[2] oder an Seckendorfs Reformvorschläge[3] oder an Pufendorfs Beziehungen zu Spener[4] oder an die innere Verwandtschaft Arnolds mit Christian Thomasius oder endlich an die dominierende Stellung der Ideen des Hugo Grotius, dessen politische Lehren auch Spener bewundert hat, zu erinnern. Daß die Juristen überhaupt an theologischen Fragen interessiert sind, ist kein Wunder. Sie sind das von Amtswegen; denn die Religion ist eine Angelegenheit des Rechts; Ehesachen, Beichte, Abendmahl, aber auch die speziell dogmatischen Fragen gehen die Juristen an. So sind die Juristen im historischen Zeitalter von selbst auf die historische Untersuchung dieser Fragen geführt, die für die Kirchengeschichte um so wertvoller war, als sie den Stoff nicht annalistisch sondern nach sachlichen Gesichtspunkten aufrollt, und als sie sich vornehmlich auf Institutionen und Bräuche

---

[1] I, 356v u. III, 419r.

[2] de jure eccl., ed. Samuel Stryck, 1709, 1, 1, 7.

[3] Der Christenstaat, 1685, z. B. 3, 9, 1ff.

[4] Gigas, Briefe Sam. Pufendorfs an Christian Thomasius (Histor. Bibliothek 2), 1897, S. 60: »unser lieber Herr Dr. Spener«.

richtet, in denen sich das religiöse Leben des Volkes widerspiegelt[1]. Wir wollen daher nach einem kurzen Blick auf die dem Pietismus nahestehenden Juristen die Verbindungslinien etwas genauer betrachten, die von dem humanistischen und überkonfessionellen Christentum des Hugo Grotius und von seinen deutschen Anhängern zu Arnold hinüberführen. Dabei wird von Christian Thomasius noch in besonderem Zusammenhang gehandelt werden.

1. Das Kirchenrecht des persönlich frommen Brunnemann nähert sich ziemlich stark einer Pastoraltheologie. Brunnemann steht in engem Zusammenhang mit den kirchlichen Reformern[2]. Seine Anschauungen und Forderungen bewegen sich etwa auf der Linie Großgebauers. Er entwickelt die Grundzüge des Territorialsystems; aber er kämpft nicht nur gegen den Katholizismus sondern auch gegen den sich in Lehre und Sakrament veräußerlichenden Protestantismus. Alle seine Reformvorschläge sind von dem Gedanken getragen, daß Religion nicht nur Lehre ist sondern lebendig gegenwärtiges Leben. Deshalb fordert er die Belebung der kirchlichen Diziplin und die Ergänzung der Predigt durch Unterricht und persönliche Seelsorge[3]. Der akademischen Bildung fehlt vor allem das studium pietatis[4]; und deshalb ist die Geistlichkeit in Zank und Verleumdung verwahrlost. Zu einer neuen Ketzerauffassung

[1] Ich erinnere an Caspar Zieglers hervorragende Untersuchung de episcopis 1686; de diaconis et diaconissis vet. eccl. 1678; de dote eccl. 1676. Sie sind um so höher zu bewerten, als sie ohne die großen Hilfsmittel, wie die erst später erschienenen Arbeiten von Baluze, Quesnel, Gerhard von Mastricht, verfaßt worden sind. Oder man lese die Untersuchung Pufendorfs über den Begriff διαθήκη im A. und N. T. nach (jus feciale, § 47). Auch an Jacob Gothofreds Editionen, z. B. des Philostorgius, möchte ich erinnern, oder an das, was Conring und Schilter für die deutsche Geschichtschreibung bedeuten.

[2] Wer die Frömmigkeit wiederherstellen will wie Joh. Arnd, so klagt er, heißt Fanatiker, 1, 1, 7; vgl. 1, 6, membr. 1, 2; Mengerings und Meisners Klagen werden zitiert, 1, 2, 3; ebenso Ah. Fritsch, Müller und Großgebauer. Vgl. das Urteil des Chr. Thomasius über Brunnemann, hist. cont. inter imp. et sac. 651.

[3] Er fordert Hausbesuche und tadelt die elegante, unfruchtbare Predigt, 1, 7, membr. 2, 1ff.; 1, 6, membr. 1, 4; 1, 6, membr. 9, 2ff.; 1, 1, 7; über das Abendmahl 1, 6, membr. 4, 2. Auch die Armenpflege ist nicht bloß Sache der weltlichen Obrigkeit sondern auch der Geistlichkeit. Vgl. dazu Calvin, C. R. 30, 782.

[4] 1, 6, membr. 10; 1, 6, membr. 1, 5; 1, 2, 16. Die Geistlichen verfehlen sich in zelo carnali . . . in phrasibus novis introducendis, in frigida tractatione pietatis, in ceremoniis nihil ad pietatem conferentibus, in calumniis, in tractandis personalibus.

kommt Brunnemann bei seiner Orthodoxie natürlich nicht; aber er fordert das Einstellen der Beschimpfungen und Toleranz, im Staatsinteresse sowohl wie auch in Rücksicht auf die Judenbekehrung[1].

Eigentlich ganz zu den Reformern gehört Seckendorf. Seine bekannten Reformvorschläge, das akademische Studium der Theologen durch ein praktisches Dienstjahr bei einem Pfarrer oder durch den Besuch eines dem Kloster nachgebildeten Predigerseminars zu verinnerlichen, sind Brunnemann entnommen[2]. Er ist kein großer Geist[3]. Etwas Hausbackenes haftet ihm an. Sein Erfolg erklärt sich aus seiner tüchtigen Mittelmäßigkeit. Die neuen naturrechtlichen Ideen lehnt er als heidnisch ab trotz persönlicher Verbindung mit Pufendorf. Denn das Christentum ist die Vollendung der Kultur, das versöhnende und veredelnde Element des natürlichen Lebens. Aber sein Christentum ist schwächlich; es ist wesentlich Trost und himmlischer Ersatz für auf Erden klug aufgegebene Glückseligkeit[4]. Schwächlich ist auch seine ständige Angst, mit Wiedertäufern und Enthusiasten zusammengeworfen[5] zu werden. Was er will, kann man kurz in die beiden Worte aller pietistischen Reform zusammenfassen: Ad praxin[6]. Ad praxin sollen Religion und Kirche zurückgeführt werden. Hand in Hand damit geht die Forderung der Rückkehr zum Urchristentum[7]. Die ersten Lehrer waren schlichte Leute, Handwerker — dem kleinen Bürgertum gehört Seckendorfs Sympathie[8] — die das Wort Gottes verstanden, und im Anfang brauchte man auch die Philosophie nur als Mittel zum Erweis heidnischer Torheit. Aber die Philosophie ist die Quelle des Verderbens in der Kirche, die Ursache der Ketzerei sowohl wie des Schulgezänks[9]. Luther hat die Schultheologie wieder

---

[1] 1, 6, membr. 1, 27ff.

[2] Seckendorf, Christen-Staat, 3, 9, 1 u. 5; vgl. Brunnemann, de jure eccl. 1, 5, 10. Auch sonst hat Seckendorf aus Juristen geschöpft. Die von ihm angeführten Ehefälle stammen zum Teil aus Carpzows Kirchenrecht.

[3] Der Geister- und Teufelsglaube, an dem Seckendorf streng festhält, ist ein Beweis gegen den Atheismus, 1, 3, 3ff. Zugleich aber lehnt er Erscheinungen und Weissagungen der Enthusiasten rundweg ab. 3, 8, 7.

[4] 1, 1, 11; 1, 8, 3; 1, 9, 3.

[5] 2, 6, 3; 3, 8, 8.

[6] 3, 9, 3.

[7] Z. B. 3, 3, 15.

[8] 2, 13, 8. Über Krieg und Ehe urteilt er ganz lutherisch, 2, 10, 2 und 3, 8, 8. Durch seine militärischen Reformvorschläge schimmert so etwas wie der Gedanke der allgemeinen Wehrpflicht durch. 2, 10, 15ff.

[9] 3, 8, 1. Unklare Ideen über die Entstehung der Scholastik aus den lateinischen Übersetzungen der arabischen Philosophen. 3, 8, 2.

durch die Bibel ersetzt, wozu ihm der Humanismus vorgearbeitet hatte[1]. Aber Seckendorf bleibt auch hier maßvoll. Wohl wünscht er die Ersetzung der aristotelischen Ethik durch die christliche, aber die scholastische Philosophie will er doch zu polemischen Zwecken beibehalten[2], und an der mystischen Theologie — er hat den Begriff auch — sind ihm die ungewöhnlichen Ausdrücke und das Katholische durchaus unsympathisch[3]. Was an ihr gut ist, ist nichts andres als die den Kindern der Welt verborgene Lehre Christi und gehört so zur theologia practica[4]. Man darf seine Reformfreudigkeit nicht überschätzen. Die Kraft des Amtes steht ihm fest, auch dann, wenn der Träger unwürdig ist. Denn schließlich ist es doch nur »besser«, wenn Lehre und Leben zusammenfallen[5].

2. Bevor ich von Pufendorf und Thomasius rede, muß ich bei Hugo Grotius verweilen; einmal, weil ohne ihn Pufendorf nicht zu verstehen ist; sodann aber auch, weil ihn Arnold selbst unter denen nennt, die vor ihm die richtige Einsicht in das Wesen des vierten Jahrhunderts gehabt haben.

Wir danken Dilthey und Tröltsch den Hinweis auf den ungeheuren Einfluß, den die Theologie des Grotius auf seine Zeit gehabt hat[6]. Er ist der Erasmus redivivus, der, in die irenischen Unionstendenzen tief eingetaucht, gegen die »intrikaten« dogmatischen Kontroversen der Theologen polemisiert und das einfache, auf wenige Fundamentalartikel beschränkte und der praktischen Besserung dienende Christentum der frommen und gebildeten Antiquität in seiner primaeva pulchritudo vertritt. Als Historiker geht Grotius dabei aus von dem so bedeutsamen Humanistengrundsatz, daß man die Schrift aus den Vätern heraus interpretieren muß. Quid ergo est, cur Lucae libri sint canonici? Quia pie ac fideliter scriptos et de rebus momenti ad salutem maximi Ecclesia primorum aevorum judicavit[7]. So kommt er zu seiner starken Betonung der im

[1] 3, 8, 5. — [2] 3, 8, 5f.

[3] 3, 8, 7. Der »geistreiche« Arnd wird gelobt und sein Werk als zusammenfassende und stilistische Leistung gewürdigt.

[4] Ibid.

[5] 3, 4, 2.

[6] Vgl. Joh. Schlüter, Die Theologie des Hugo Grotius, 1919; dazu desselben Rostocker Dissertation: Die Frömmigkeit und die theol. Prinzipien des Hugo Grotius, 1914.

[7] Opera theologica, Amsterdam 1679, III, 673. – Praktisch exegesiert Grotius stets mit Hilfe der Väter und auch die außerchristlichen Zeugnisse hat er eifrig herangezogen. Seiner Schrift defensio fidei catholicae fügt er testimonia veterum bei. Vgl. III, 728 und III, 50.

Sinn des Vincenz von Lerinum verstandenen und an den Universalkonzilien orientierten Tradition. Ita stat omne verbum in duobus testibus, in scriptura et in traditione; quae mutuo facem sibi allucent . . . traditio interpretatur scripturam ut legem scriptam consuetudo[1]. Sein Traditionsbegriff geht dabei in den katholischen über[2] und ihm wesentlich ist die starke Betonung der mündlichen Tradition, die älter als die Schrift und schließlich ebenso wichtig, wenn nicht wichtiger als diese ist, hat doch in manchen Ländern das Christentum hundert Jahre und länger ohne die Schrift bestanden, und ist es doch Gottes Providenz gewesen, die eine Veränderung dieser mündlichen Tradition verhindert hat[3]. Ich glaube nicht mit der Annahme fehlzugehen, daß wir in diesen Gedanken des Grotius von der mündlichen Tradition das wissenschaftliche Vorbild vor uns haben, nach welchem Arnold seinen merkwürdigen und im Interesse seines enthusiastischen Spiritualismus verwandten Begriff einer mündlichen Tradition in der alten Kirche gestaltet hat.

Auch den andern Gedanken Arnolds, daß sich die alten Christen der Philosophie gegenüber als Eklektiker verhalten und das Gute genommen haben, wo sie es fanden, kann man bei Grotius nachweisen, der eben damit auch seinen eigenen philosophischen Standpunkt charakterisieren will[4]. Grotius betont auch die gewaltlose Verbreitung des Christentums durch ungelehrte und sozial tiefstehende Fischer und Weber[5], wobei besonders der Segen des Martyriums in den Vordergrund gerückt wird: Atque haec saevitia . . . adeo eos non imminuit, ut contra sanguis eorum semen esse diceretur; ita recisis plures succrescebant. Nur darf man hierbei nicht vergessen, daß die Bevorzugung dieses Bildes von der Art und der Ausbreitung des Christentums auch sonst in der spiritualistischen und mystischen Literatur der Zeit mannigfach zu belegen ist. Ebenso finden wir bei Grotius die Vorstellung von der

---

[1] III, 628; vgl. III, 723: Haec sunt fundamentum et columna fidei nostrae evangelium praedicatum prius, deinde scriptum. Vgl. III, 685.

[2] III, 727: Postquam vero id, quod in tali Concilio ex vi traditionis pronuntiatum est, etiam ab ecclesiis receptum est omnibus aut pene omnibus, iis maxime, quae sedes ab apostolis fundatas habent; jam nihil video firmi, cur vir pius et pacis amans ei se opponere deberet.

[3] III, 649.

[4] Vorrede zu de jure pacis ac belli (Kirchmannsche Übersetzung).

[5] III, 47f.: At qui Christianorum religionem primi docuerunt non modo sine imperio omni fuerunt sed et fortunae humilis, piscatores, textores, et si quid his simile . . . at primis Christianismi doctoribus ars talis nulla, sermo simplicissimus et sine illecebris, sola praecepta, promissa, minas nuda oratione proferens.

stark demokratisch gehaltenen Verfassung der ersten Kirche, an die er seine territorialistischen Ideen angeschlossen hat[1].

Kommt Grotius durch diese seine Liebe zur simplicitas primaevae fidei zu einer traditionalistischen Auffassung vom Verlauf der Kirchengeschichte, und sind ihm tria optima saecula ein feststehender Begriff, so wirkt doch das Antirömische insofern in ihm nach, als er — trotz gelegentlicher Schwankungen — mit dem vierten Jahrhundert den Verfall der Kirche und des Christentums einsetzen läßt. Es sind die bekannten Gedanken, die uns hier begegnen[2]: Die Verweltlichung der Ruhe und Ehre genießenden Kirche durch ihre Verbindung mit dem Staat; die Streitsucht der Bischöfe; die Dogmatisierung und Rationalisierung der Frömmigkeit; die Judaisierung des Christentums durch Gesetzlichkeit in Zeremonien und Moral; das Parteiwesen; mit einem Wort die Verdrängung des lebendigen und praktischen Christentums durch ein versteinertes Namenchristentum. Zweierlei muß hierbei hervorgehoben werden: Einmal ist es methodisch fruchtbar geworden, daß Grotius seine Schilderung des Verfalls ganz wesentlich auf Ammianus Marcellinus stützt. Sodann teilt Arnold mit ihm die Auffassung, daß die Entstehung des Islam ebenso wie der Einbruch der Germanen eine Strafe Gottes für diesen Niedergang und zugleich seine Folge ist, indem viele Menschen im Christentum nicht mehr die Befriedigung ihrer religiösen Bedürfnisse fanden; ein Gedanke, den man auch bei J. Arminius nachweisen kann[3].

Dabei hat Grotius aber doch gelegentlich differenzierter gesehen und ist einer der Wenigen, die sich durch die Verfallsidee nicht den Blick haben trüben lassen für die verschiedene Entwicklung im Orient und im Okzident. Es sind irenische Tendenzen, die hinter dieser Beobachtung stehen, aber Grotius hat die Einsicht gehabt in den Charakter konser-

[1] III, 753.

[2] III, 89: Quomodo scilicet vera illa atque simplex pietas, quae inter Christianos gravissime vexatos oppressosque floruerat, paulatim refrigescere coeperit, ex quo per Constantinum et sequentes imperatores effectum est, ut ea professio non tuta tantum sed et honorata esset, mundo velut intruso in ecclesiam: Principes primum Christianos nullum fecisse bellandi modum etiam cum pace frui liceret: Episcopos acerrime inter se certasse de summis sedibus: Ac sicut olim arbori vitae praelata arbor scientiae maxima dederat mala, ita tunc quoque curiosam eruditionem pietati antehabitam, et ex religione artem factam ... quibus plebs conspectis saepe nescia, quo se verteret, culpam in sacras literas rejecit et eas tamquam venenatas coepit fugere. Religio autem passim non in mentis puritate sed quasi reducto Judaismo in ritibus collocari coepit; et in iis quae corporis magis exercitationem quam animi emendationem in se continent, itemque in studio flagranti semel electarum partium: tandemque evenit, ut ubique multi essent Christiani nomine re paucissimi.

[3] opera theologica, 1631, S. 63.

vativer Beharrung der orientalischen Kirche wie der seit Victor hervortretenden Herrschbegierde der römischen[1].

Arnold hat sich für seine Auffassung des vierten Jahrhunderts außer auf Vives, Valesius und die Zenturiatoren, auf die Juristen Grotius, Pufendorf, Ziegler, Thomasius, Seckendorf und Rittershusius berufen[2]. Für den Einfluß dieser Männer auf Arnold beweist das um so mehr, als es sich ja hierbei um eine weitverbreitete Auffassung handelt[3], die von den durch Arnold zitierten Männern nicht einmal besonders rein ausgesprochen wird[4].

Es ist wohl nicht zweifelhaft, daß der Humanismus diesen Männern ihr Schema von der Kirchengeschichte übermittelt hat. So findet man nicht nur bei Grotius sondern bei allen den Gedanken, daß das äußere Glück Religion und Sittlichkeit der Christen depraviert hat, daß die Verfolgung den Höhepunkt in der Geschichte des Christentums bedeutet, und daß ihr Aufhören weltliche Leidenschaften und hierarchische Herrschaft in die Kirche gebracht hat[5]. Wie es im Ganzen des territorialistischen Systems wichtig ist, die Ursprünge der Hierarchie festzustellen, so wird der Verfall des Christentums unter dem Gesichtspunkt von Staat und Kirche entworfen. Es ist klar, daß Konstantin und seine Zeit gerade das Interesse der Juristen hervorrufen, und sie folgen nur der Methode humanistischer und protestantischer Polemik, wenn sie durch die geschichtliche Untersuchung die Ansprüche und die Macht der Hierarchie zu entwurzeln versuchen. Für Grotius sind, wie wir sehen, tria optima saecula ein fester Begriff, und die einfältige und lautere Frömmigkeit der ersten Christen, die, zur Tat des Leidens bereit,

---

[1] III, 752.

[2] Suppl. zur K. u. K. H. I, 4, 1, 1; vgl. die Anm. zur Ersten Liebe, 8, 1ff.

[3] Ziegler, praef. zu der episcopis und Rittershusius, Kommentar zu seiner Salvianausgabe, 1611, S. 89, berufen sich für ihre Anschauung vom 4. Jahrhundert ausdrücklich auf Vives.

[4] Pufendorf urteilt z. B. über Konstantin günstig; Einleitung zu der Historie der vornehmsten Reiche und Staaten, 1693, S. 750; von der geistlichen Monarchie, § 12; der deutsche Monzambano, 1715, S. 490. Vgl. Lezius, der Toleranzbegriff Lockes und Pufendorfs, 1900, S. 75; Ziegler, de dote 2, 14 und Franc. Balduinus, de lege Const. 1; Grotius, opp. theol. III, 752.

[5] Pufendorf, de habitu relig., § 51; Ziegler, praef. zu de episcopis; Grotius, annales et historiae de rebus Belgicis, 1618, lib. I, S. 11; Rittershusius, Salviankommentar, S. 89ff. und 449; G. F. Meier, praef. zum codex can. eccl. univ.; Seckendorf hat unbefangen das Lob Konstantins neben der ihm feststehenden Anschauung, daß mit dem Einstellen der Verfolgungen der Glaube erkaltet sei, weil ja damals Schein- und »Maul«-Christen in die Kirche gekommen sind. (Christen-Staat 1, 5, 3; 3, 13, 5; vgl. 2, 9, 2.)

von der blutvergießenden klerikalen Herrschsucht und von den Wortkämpfen nichts wußten, bleibt für ihn der Grund des Christentums, freilich nicht der Kirche[1]. Die Art, in der der Verfall gemalt wird, erinnert nicht bloß bei Grotius lebhaft an Arnold[2]. Und selbstverständlich ist bei diesen am Humanismus geschulten Männern die Verfälschung des Christentums durch Aristoteles und durch die Philosophie ein dem Verfall wesentlich einwohnendes Moment[3].

Noch an einem andern Punkt besteht eine auffallende Verwandtschaft mit Arnold. Ich meine die Auffassung der Reformation. Ich möchte sie die humanistische nennen. Denn sie scheint mir einmal auf Erasmus selbst zurückzugehen[4]; sodann aber ordnet sie die Reformation den allgemeinen wissenschaftlichen Bestrebungen der Zeit ein oder — besser gesagt — unter. Infolgedessen wird Luthers Werk als Parallelerscheinung zu den Bemühungen des Erasmus gewertet, und man hat den Eindruck, als sei Luthers gewaltige Persönlichkeit den Epigonen fremd und unheimlich gewesen, wie denn überhaupt die weltgeschichtliche Bedeutung der Reformation diesen Männern nicht klar gewesen ist[5]. Am stärksten ausgeprägt ist diese geheime Abneigung gegen die Reformation bei Grotius, bei dem sie sich schließlich zur offenen Verurteilung gesteigert hat. Die Reformation ist ein Schisma, das die Einheit der Kirche zerstört,

---

[1] Grotius, votum pro pace eccl., 1642, S. 7; opp. theol. III, 89f.; Silva ad Franc. Aug. Thuanum, übersetzt von G. Arnold als Nr. 109 der Neuen göttl. Liebesfunken (III, S. 310).

[2] Auch die Beurteilung der Konzilien erinnert bis in die Einzelheiten an Arnold. Faktionen bilden sich auf ihnen; Affekten oder Intriguen entscheiden; die Stimmen werden gezählt und nicht gewogen. Eine Ausnahme macht das Apostelkonzil, auf dem nicht dekretiert sondern beraten wurde. Pufendorf, jus feciate, § 9, de habitu, § 37; Ziegler, praef. zu de episcopis; vgl. Arnold, K. u. K. H. I, 1, 3, 15. Anders freilich Grotius.

[3] H. Grotius, votum pro pace, S. 7; annales Belg., S. 11; Pufendorf, Briefe an Chr. Thomasius, ed. Gigas, S. 6 und 23. Pufendorf sieht auch die Bedrohung des Luthertums durch Aristoteles.

[4] Vgl. Maurenbrecher, Geschichte der katholischen Reformation I, 242f.

[5] Pufendorf, Einleitung usw., S. 815ff. Die »hitzige und bittere« Manier Luthers zu schreiben hat schon Erasmus nicht gefallen. Trotzdem wird Luther vor allen andern Reformatoren insofern die Priorität zuerkannt, als er zuerst »der Katzen die Schellen angehencket« hat. Hier auch ein ganz schiefes Urteil über de servo arbitrio. — Auf die »ungeheure« Bedeutung der Zustimmung der Fürsten für die Reformation weist Pufendorf in den commentarii de rebus Suecicis hin (1, 5). Hier wird die Reformation in die politische Geschichte eingeordnet. Ebenso tritt der politische und literarische Zusammenhang der Reformation bei Grotius, ann. Belg. 1, 12, hervor. — Die relative Unwirksamkeit der Reformation beklagt Huber, de jure civitatis I, 4, 8, 17.

weder Sittlichkeit noch Frömmigkeit gebessert und zu dem Elend blutiger Kriege geführt hat[1]. Es hängt hiermit zusammen, daß Grotius nicht bloß die Einziehung der geistlichen Güter durch die Fürsten als sittlich bedenklich bezeichnet sondern auch die protestantische Rechtfertigungs- und Prädestinationslehre, also die beiden Zentraldogmen, als eine Gefährdung der Moral verwirft. Dabei ist es bezeichnend, daß Grotius Melanchthon viel freundlicher beurteilt hat; denn er hat sich nur im Anfang durch Luthers »Ungestüm« hinreißen lassen und hat später »auf Anraten des Erasmus seinen Kurs gebessert«[2].

3. Was die Ketzeranschauung anlangt, so darf man wohl von einer beginnenden Erweichung des Begriffs bei den Juristen sprechen. Mancher ist vom bösen Klerus ohne Grund zum Ketzer gemacht worden[3], und selbst Ziegler meint, daß nicht jeder, der an der Lehre zweifelt, ein Ketzer ist[4]. Grotius aber unterscheidet, auch hier in den Geleisen des Erasmus, zwischen Gotteslästerung, theologischer Meinungsverschiedenheit und Ketzerei und fordert ein Aufgeben der Methode der arianischen Kaiser in der Ketzerbehandlung und möglichst milde Behandlung der Irrenden. Nur die Gotteslästerer sind als turbatores rei publicae vom Staat zu bestrafen, allerdings möglichst nicht mit dem Tode[5].

Trotz alledem ist aber eine neue Auffassung der Ketzerei nicht erreicht. Wohl sieht Grotius, daß nicht die Wahrheit sondern die Macht die entscheidende Instanz im Ketzerprozeß ist, aber zugleich sind ihm doch die Priszillianisten inter haereticos pessimi[6]. Ähnlich liegt es bei Pufendorf. Er hat ja wie Arnold beobachtet, daß viele Häresien durch die Macht der Wahrheit und der Zeit ohne Zwang und Druck verschwinden, und er hält gewiß die Verurteilung so manches der Geschichte angehörenden Ketzers für ein Unrecht; aber für die Gegenwart bleibt er trotz aller Einsicht in den blinden und vom Fürsten zu zügelnden Eifer der Geistlichkeit dabei, daß hartnäckige Häretiker des Landes verwiesen und, im Fall wirklicher Blasphemie, am Leben

---

[1] J. Schlüter, a. a. O., 52f., 56ff. Der Schandfleck der Reformation ist für Grotius die Verbrennung Servets.

[2] J. Schlüter, a. a. O., 52.

[3] Briefwechsel Pufendorfs, ed. Gigas, S. 35ff.; Ziegler, de episc. praef. u. IV, 10, 10f. und Rittershusius im Salviankommentar sind überzeugt, daß die Streitsucht der Bischöfe den arianischen und nestorianischen Streit entfesselt hat.

[4] Ziegler, de episc. IV, 10, 12.

[5] J. Schlüter, a. a. O., S. 90ff.

[6] opp. theol. III, 731; II, 141ff.

gestraft werden müssen[1]. Pufendorf ist auch davon überzeugt, daß viele selig werden, die nicht die ganze Glaubenslehre verstanden haben, wie der Schächer am Kreuz oder mancher Märtyrer; doch den entscheidenden Schritt, nun eben die Seligkeit nicht von der Lehre abhängig zu machen, tut er nicht. Er bleibt — wie Grotius — bei seiner rationalen Methode, die entscheidenden Grundartikel herauszustellen, die die Einheit der Protestierenden oder — bei Grotius — der Christen verbürgen, die aber zugleich die Bedingung für die Seligkeit sind[2].

Nur an einem Punkt konnte ich bei Pufendorf den Ansatz zu innerer Fortbildung konstatieren. In seiner Polemik mit Alberti führt er die seinem System zugrunde liegende Scheidung von Naturrecht und Theologie soweit durch, daß er auch die Begriffe Orthodoxie und Heterodoxie allein den Theologen zuweist, während sie für die Vernunft gleichgültig sind[3]. Es liegt auf der Hand, daß in dieser Emanzipation neue Möglichkeiten beschlossen sind.

Aber mit der Nachweisung dieser Übereinstimmung zwischen Arnold und den Juristen in der Anschauung von der Geschichte ist es nicht getan. Diese selbst ist in ihren Wurzeln und in ihren Einwirkungen tiefer begründet, und es ist auch mehr, als die bei beiden in verschiedener Stärke aufklingende oder nachhallende humanistische Frömmigkeit, das die Verbindung ermöglicht hat.

4. Die Auflehnung der Pietisten gegen die Auffassung der Religion als einer Sache des Rechts bekommt Bundesgenossen auch in den großen Lehrern des Naturrechts, in Deutschland vor allem in Pufendorf. Da aller äußerliche Gottesdienst nach der natürlichen Religion indifferent ist und wirkliche Religion keinen Zwang verträgt[4], hat der äußere Gottesdienst keine gesetzliche Verbindlichkeit, und niemand darf von seinem Landesherrn zur Teilnahme am öffentlichen Gottesdienst gezwungen werden, wenn er sich aus Gewissensgründen von ihm fernhält[5].

[1] Pufendorf, de habitu, § 49; so auch Ben. Carpzow, practica nova, 1638, q. 44 und Brunnemann, 2, 18, 14. — Pufendorfs Worte (de hab., § 51) klingen stark an Arnold an, sind aber doch wegen des allein gegen Rom gerichteten Gegensatzes von Arnolds Antiklerikalismus überhaupt grundverschieden: Da Christi Lehre nur Güte atmet, muß den Fürsten das Wüten des katholischen Klerus gegen die, die von ihm abweichen, verdächtig sein, id est qui fastigium, opes, statum atque monarchiam ipsorum impugnatum eunt.

[2] Jus feciale, § 15.

[3] Vgl. Hinrichs, Geschichte der Rechts- und Staatsprinzipien, S. 289ff.

[4] Pufendorf, de habitu religionis ad vitam civilem, 1687, §§ 3 u. 7; J. S. Stryk, de jure sabbathi praef.; Chr. Thomasius, Sittenlehre 3, 31 und Brenneysen, Abhandlung de jure principis circa adiaphora, § 1.

[5] J. S. Stryk, de jure sabb. 2, S. 65.

Aus dieser Einsicht in das Wesen der Religion erwächst die Idee der persönlichen Gewissensfreiheit, die wie eine Vorstufe zu der bei Pufendorf — im Unterschied von Grotius — noch recht rudimentären Toleranzidee erscheint, die Überzeugung, daß religiöse Sondermeinungen kein Verbrechen sind[1]. Freilich bedeutet das noch keine Toleranz, die dann an ganz bestimmte politische oder kirchliche Voraussetzungen geknüpft ist. Denn es hat lange gedauert, bis Gewissensfreiheit und Toleranz in Deutschland zusammengefallen sind.

Hiermit kreuzen sich andere Interessen. Der Wunsch, die Ruhe des Staates zu garantieren, erzeugt die Polemik gegen die Streitlust gerade auch der protestantischen Theologen. Daraus ergibt sich der antihierarchische Zug, der, zunächst nur gegen Rom gewandt, schon bald gegen die Hierarchen der eigenen Konfession sich kehrt[2]. Denn mehr als die religiösen Differenzen ist das Zanken über sie staatsgefährlich.

Ebenso entspricht der Tendenz, die Macht der Fürsten zu steigern, die Beschränkung der Religion ganz auf das Innenleben und die Übergabe des ganzen äußeren Kirchentums an die weltliche Obrigkeit[3]. Und diesen politischen Idealen kommt die Erweiterung des Gebiets der Adiaphora und ihre Erweichung durch Pietisten und Enthusiasten entgegen.

Die Rücksicht auf den Staat und seine Einheit führt ebenso zur Betonung der Zucht und des sittlichen Lebens[4], wie darin die Ursache

---

[1] Vgl. Lezius, der Toleranzbegriff Lockes und Pufendorfs, 1900. — Toleranz ist bei Pufendorf erst in zweiter Linie etwas Persönliches und Privates, in erster Linie etwas Öffentliches, das vom Fürsten oder von der Kirche ausgeübt wird (jus feciale, 1695, § 4ff.). Sie kann nur ausgeübt werden, wenn sie die Ruhe und Unabhängigkeit des Staates nicht gefährdet (de habitu, § 50). Das ist aber bei Katholiken und einem Teil der Sektierer nicht der Fall – bei manchen Sektierern kann sie politisch nützlich sein – (de hab., § 53; jus fec., § 12), so daß Pufendorf sich mit dem an Calixt erinnernden Versuch begnügt, auf Grund bestimmter Fundamentalartikel der Lehre innerhalb der Protestanten – aber nur dieser – Einigkeit herbeizuführen, während er die übrigen, weniger wichtigen Lehrpunkte der Toleranz überläßt (jus fec., § 7f.).

[2] Schon seine Jugendeindrücke haben Pufendorf zeitlebens die Abneigung gegen die Geistlichen eingeflößt. Vgl. Treitschke, Samuel Pufendorf = Preuß. Jahrbücher, Band 35 u. 36, 1875; Band 35, S. 622.

[3] Pufendorf, de hab., §§ 7, 44 u. 47; Brunnemann, de jure eccl., 1, 2, 11f. Der Fürst hat im Interesse der Ruhe auch die Entscheidung der dogmatischen Controversen. 1, 2, 26.

[4] Brunnemann, de jure eccl., 1, 1, 7; 1, 6, membr. 1, 27; 1, 6, membr. 10.

zu suchen ist, warum die Zerteilung des Christentums in einzelne Sekten als so peinlich empfunden wird[1].

In all diese juristischen oder politischen Motive schlagen die Einflüsse des Humanismus verstärkend herein. Ich brauche das nicht weiter auszuführen. Aber auch der Lebensstrom der beiden zu vergleichenden Gedankenwelten enthält verwandte Elemente in sich. Der Individualismus und die sich aus ihm ergebende Betonung der Willensfreiheit ist die Grundlage der Gedankenwelt Pufendorfs, und es ist kein Zufall, daß Grotius unter den Kirchenvätern am wenigsten von Augustin und unter den Reformatoren am wenigsten von Calvin wissen will. Wenn die Kirche ein Verein ist, so sind die Individuen diejenigen, die den Verein schaffen und tragen, und sie können nur als frei wollend gedacht werden[2]. Die Vertragsidee ist in das Individuum hereinverlegt. Und der Wille der Individuen ist die Quelle auch des Staatsrechts[3]. Dementsprechend ist auch die Religion bei Pufendorf etwas ganz Individuelles, das zunächst mit dem Sozialen nichts zu tun hat, wie es Pufendorf mit dem Hinweis auf die erste Kirche und die Einsiedler zu beweisen sucht[4].

Durch den Vereinsgedanken wird nun aber auch das Verständnis für das Eigenleben der Kirche geschärft. Kirche und Staat sind prinzipiell zweierlei, ebenso wie Natur und Gnade voneinander geschieden werden[5]. Dieser Ansatz wird verwischt, wenn durch die Gleichsetzung von Christentum und natürlicher Religion — diese ist ja die Grundlage eines geordneten Staatswesens — das Christentum als der Pädagog verstanden wird, der diejenigen Gesetze der natürlichen Religion, die sich nicht in positive Bestimmungen umgießen lassen, den Untertanen »einbläuet«[6].

Der Kirchenbegriff selbst ist durch den antikatholischen Grundzug bestimmt. Den antihierarchischen Tendenzen Pufendorfs entspricht seine Betonung des Rechtes der Gemeinde und des Priestertums der Haus-

---

[1] Ziegler findet in der praef. zu de episcopis in diesem Streben nach Einheitlichkeit Worte, die Arnold auch geschrieben haben könnte, wenn er schließlich fragt, ob bei den Parteigängern Luthers, Calvins oder des Papstes noch solche übrig bleiben, die Christus zugehören.

[2] Vgl. Gierke, Althusius, 102ff. Die Betonung des Willens bei Hugo Grotius ist bekannt. Auch sie ergibt sich aus dem Vertragsgedanken.

[3] Vgl. Rehm, Gesch. der Staatsrechtswissenschaften, 253.

[4] De habitu, §§ 2 u. 3; vgl. Lezius, a. a. O., S. 90.

[5] De habitu, § 40.

[6] Pufendorf, Einleitung zu der Historie der vornehmsten Reiche und Staaten, 1693, S. 730.

väter[1]. Aber es ist doch die alte Melanchthonische Lehrkirche mit passiven Zuhörern und in ihrer Wirksamkeit beschränkten Lehrern, die den katholischen Kirchenfürsten, die die Dogmen zur Stärkung ihrer Macht »erfunden« haben und schließlich mit allem nur den eigenen Reichtum bezwecken, gegenübergestellt wird[2]. Daran fällt nicht nur die rational-orthodoxe Betonung der reinen Lehre auf und die damit merkwürdig verbundene historische Anschauung vom Werden der Dogmen durch Pfaffentrug und -bosheit, wie sie nach Arnold die Aufklärung dann eintönig wiederholt hat, sondern für uns bedeutungsvoll ist auch die Orientierung des halbpolitischen Gegensatzes gegen Rom an dem armen und geringen Urchristentum. Christus wird als der Lehrer hingestellt, der alle Anwendung von Gewalt verboten hat. Die Apostel waren geringe Leute, und gerade unter den Geringen hat sich das Christentum verbreitet[3]. Das ist das Ideal, nach dem hin der spiritualisierte Kirchenbegriff mit der rein geistlichen Gewalt der Lehrer und in seiner reinen Überweltlichkeit entworfen wird[4].

Arnold hat sich der Übereinstimmung mit diesen Anschauungen gefreut. Er nimmt gewiß nur Ausschnitte aus dem ganzen System auf und verwendet nur einzelne loci; aber der Zusammenhang ist doch unverkennbar, und ihn darzustellen ist deshalb nicht überflüssig, weil daraus die Verwandtschaft dieses religiösen radikalen Spiritualismus mit den großen geistigen Bewegungen der Zeit deutlich wird. Gewiß ist Arnold dabei radikaler, aber es ist doch sehr charakteristisch, daß er sich in seinem letzten Werk für seine in der Ersten Liebe schon ausgesprochene Anschauung, daß das äußere Abendmahl sicher im Notfall auch von Laien gegeben werden kann, neben andern besonders auf Böhmer beruft, der gezeigt hat, daß erst die χειροποίητος-Kirche den Unterschied

[1] De habitu, §§ 8 u. 39; vgl. Lezius, a. a. O., 61.

[2] Jus feciale, §§ 10 u. 12, Einl. zu der Historie, S. 834. Dieser antikatholische Zug ist bei den prot. Juristen durchgängig.

[3] Politische Betrachtung der geistl. Monarchie, 34; Einl. 738; de hab., §§ 14, 17, 18, 20, 51; vgl. auch J. S. Stryk, de jure sabb. 1, 117ff.; 4, 13; 4, 233.

[4] Noch lebhafter ist dieser antiklerikale Zug bei Ziegler ausgebildet. In glänzenden Antithesen stellt er das arme Leben Christi und der Apostel dem höfischen Treiben der ehrgeizigen und habgierigen Bischöfe entgegen. (Praef. zu de episc., vgl. IV, 11, 3) Pugnantia enimvero sunt terrena et coelestia, infima et summa, Ethnica et Christiana, profana et sacra, et haec tamen inter se magna confusione miscentur. Die ersten Christen haben in Privathäusern oder sonst einem geeigneten Platz ihren Gottesdienst abgehalten und auch von Dotationen nichts gewußt (de dote eccl. 2, 1ff.; cap. 3; vgl. Vorrede zu de diac. et diaconissis vet. eccl.). Christus hat keine Hierarchie sondern eine Hierodiakonie schaffen wollen.

von Laien und Geistlichen aufgebracht hat, und daß Bischöfe und Älteste nur als Aufseher, der Ordnung wegen, nicht als Priester die Feier des Abendmahls zu »dirigiren« berechtigt sind[1]. Trotzdem wird man urteilen müssen, daß Arnold den ursprünglich antikatholischen Zug in den radikalen Gegensatz gegen die Hierarchie grundsätzlich umgestaltet, und das, was man in Wittenberg nicht ungern gesehen hat — ich denke an Ziegler — als Waffe gegen die Orthodoxie überhaupt, die ihm zu allen Zeiten dieselbe ist, verwandt hat. Auch darin ist er der Geschichtschreibung der Aufklärung vorangegangen.

5. Nicht ohne Einfluß ist die juristische Methode auf die historische Arnolds geblieben. Wie bei Descartes so ist auch bei den Naturrechtlern das Selbstbewußtsein des denkenden Ichs die Erkenntnisquelle für die Welt. Durch die Logik gestalten Grotius und Pufendorf ihren Stoff. Sie konstruieren[2]. Aus allgemein gültigen Begriffen wollen sie die einzelnen Sätze des Völkerrechts deduzieren. So sind es immer gewisse rationale Größen, die ineinandergeschoben und verändert werden. Auf der andern Seite ist der Stoff, den sie bearbeiten, doch auch Geschichte; wenn nicht geschriebene, so doch gedachte. Ich erinnere nur an Pufendorfs Erörterungen über die Entstehung der Scham oder über die Vielweiberei oder die Gütergemeinschaft in seinem Hauptwerk, um zu verdeutlichen, was ich meine. Diese Methode des Systematisierens, die eine gedachte Geschichte mit Hilfe der Logik ordnet und konstruiert, dürfte die Überwindung der annalistischen Geschichtschreibung befördert haben. Gesichtspunkte und Begriffe werden in den Stoff hineingeworfen, die sich aus der Erzählung selbst nicht ergeben. Alles drängt über das bloße Nacherzählen hinaus auf Stoffbeherrschung und Stoffgestaltung, d. h. auf wirkliche Geschichte hin. Es besteht doch ein innerer Zusammenhang zwischen Pufendorfs juristischer Methode und seiner Geschichtschreibung, der das Schaffen des historischen Gesamtbildes gelungen ist[3].

Hier liegt auch der Zusammenhang mit Arnold. Die neue juristische Methode hat auf Arnolds Versuch eingewirkt, den historischen Stoff nach Gesichtspunkten zu ordnen. Ich brauche nur an seine »allgemeinen Anmerkungen« zu erinnern. Da sind mit Hilfe des logischen Denkens historische Begriffe in ihre Bestandteile und Beziehungen zerlegt. Da wird die geschichtliche Wirklichkeit durch systematische Zergliederung

[1] Theol. exp. II, 83 f. und Böhmer, diss. jur. eccl., S. 272 ff. (diss. 4, § 24); vgl. Erste Liebe 2, 15, 1 f.

[2] Vgl. Dilthey, Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation, 1914, S. 278.

[3] Vgl. Droysen, Abhandlungen zur neueren Geschichte, 1876, S. 374.

konstruiert. Auch Arnolds Gesamtanschauung vom Verlauf der Kirchengeschichte, die er in der üblichen annalistischen Form auseinandergelegt hat, ist eine Konstruktion. Und sind die letzten entscheidenden Begriffe Arnolds: Bekehrt und Unbekehrt wirklich im Kern so sehr verschieden von den allgemein gültigen und in der Natur der Sache notwendigen Lebensbegriffen des Naturrechts, deren Darstellung das Ziel des Hugo Grotius ist?[1]

Trotz dieser im Kern und in der Schale sich zeigenden Berührungspunkte besteht kein Zweifel, daß Arnolds Kirchengeschichte den Wünschen Pufendorfs nicht entsprochen hätte. In seinen Briefen an Christian Thomasius[2] hat er seine Ideen über eine Kirchengeschichte ausgesprochen, und in dem ersten Buch der schwedischen Geschichte[3] hat er eine ganz von politischen Gesichtspunkten beherrschte Darstellung der Grundlinien der Reformationsgeschichte gegeben, die ungefähr verdeutlichen dürfte, wie der vir eruditus im Unterschied zum Theologen die Kirchengeschichte behandeln würde[4].

Diese prinzipielle Unterscheidung scheint mir nicht ohne Bedeutung zu sein. Entsprechend der Tendenz, die Religion auf das Innenleben zu beschränken, bahnt sich die Erkenntnis der Verschiedenheit der juristischen und theologischen Betrachtungsweise an, wie sie ganz scharf bei Thomasius vorliegt, der die Scheidung der allgemein wissenschaftlichen von der theologischen Methode bereits zugrunde liegt, und die schließlich zu der Isolierung der theologischen Methode geführt hat.

Vor allem verlangt Pufendorf den Rückgang ad ipsos fontes — das ist die incorrupta veritas e genuinis fontibus in der Vorrede seiner Geschichte des Großen Kurfürsten — und die Heranziehung nicht nur der alten Kirchenhistoriker, sondern auch der Konzilsbeschlüsse[5] und der Schriften der Kirchenväter. Aber man muß die Quellen kritisch benutzen. Da von den alten Historikern nur Sokrates »ein wenig Vernunft« gehabt hat, so darf man sich nicht auf ihr Urteil allein verlassen, sondern man muß die eigene Vernunft gebrauchen[6], d. h. doch eben konstruieren, wenn man zu einem richtigen Urteil über die Geschehnisse kommen will.

---

[1] H. Grotius, Vorrede zu de jure pacis ac belli, § 39.

[2] ed. Gigas, S. 35ff.

[3] Commentarii de rebus Suecicis, Utrecht 1686.

[4] Der Theologe achtet auf das Verhalten der geistlichen Lehrer in jedem Jahrhundert, und wie der »pfaffendant« die Wahrheit verdunkelt hat. »Vir eruditus siehet mehr auf propagationem religionis, administrationem ecclesiae, originem, progressum et interitum haeresium, conciliorum originem et progressum hierarchiae.«

[5] Ziegler arbeitet stets mit den Canones der Konzilien.

[6] Prudentiam debet inferre.

Das Zweite, was Pufendorf beobachtet wissen will, richtet sich auf die Ketzerfrage. Die Kirchenväter leiden an den gleichen Lastern, Passionen und Intriguen, an denen die zeitgenössischen Theologen leiden. Deshalb haben sie manchem ihm fremde Meinungen untergeschoben und manchen ungerechterweise zum Ketzer gemacht[1].

Endlich muß ein rechter Kirchenhistoriker sich frei machen von den Vorurteilen und Interessen der »Sekte«, zu der er gehört, d. h. er muß unparteiisch sein. Das Gesamturteil Pufendorfs vom Zustand der kirchenhistorischen Forschung zu seiner Zeit geht dahin, daß »ein neuer Hercules von nöthen (ist), der dieses Augiae stabulum ausfeget«.

Der Geist dieser Ausführungen kehrt durch die Vermittlung des Thomasius bei Arnold wieder. Gewiß ist die Absicht beider Männer verschieden, und Arnolds Kirchengeschichte wäre Pufendorf vermutlich zu »theologisch« gewesen. Denn Pufendorfs Ziel ist eine ungeistliche, unter den Gesichtspunkten der Profangeschichte gearbeitete Kirchengeschichte. Er will die Kirchengeschichte im Stil der Universalgeschichte seiner Zeit angefaßt sehen[2]. Damit hat Arnold, der die Kirchengeschichte ad praxin pietatis verwenden will, nichts zu tun. Aber seine antihierarchische, die Religion in ihrem Verhältnis zu Gott und zur Welt vom Rechtsgedanken loslösende Betrachtungsweise gibt seiner kirchengeschichtlichen Gesamtanschauung eine solche Freiheit, daß sie trotz prinzipieller methodischer Begrenztheit den allgemeinen wissenschaftlichen Forderungen eines Pufendorf annähernd entspricht. Es läßt sich nicht bestreiten, daß Arnolds Ideen in Pufendorfs Forderungen vorgebildet sind, ja daß sie in Christian Thomasius und seinem Verhältnis zu Arnold durch die Schule Pufendorfs hindurchgegangen sind. Jedenfalls ist die Kirchen- und Ketzerhistorie keine Winkelarbeit, angefüllt mit den paradoxen Ideen eines Sonderlings. Sie ist eine wissenschaftliche Leistung, die emporgewachsen ist im Zusammenhang auch mit den wissenschaftlichen Bemühungen der besten Gelehrten der Zeit.

IV

1. Nicht nur bei den Sekten und sektenhaften Bildungen im Christentum sondern ebenso bei den reinen Mystikern, Theosophen und Spiritualisten läßt sich eine fest ausgebildete Anschauung vom Verlauf der Kirchengeschichte konstatieren, die ausnahmslos durch die Verfallsidee bestimmt ist. Dies Verständnis vom Gehalt der Kirchengeschichte liegt dabei

[1] Vgl. Ziegler, de episc., praef. und IV, 10, 11.

[2] Man lese etwa des Gelehrten Boxhorn historia universalis, Leyden 1652, in der Traditions- und Verfallsidee gegenüber der politischen Geschichte ganz zurücktreten.

keineswegs an der Peripherie der Gedankenwelt dieser Kreise sondern begründet die aus dem eigenen Standpunkt sich ergebende Kritik und die praktisch-ethischen und kirchlichen Grundsätze, die sie alle mit Nachdruck geltend gemacht haben. Wo immer das Ideal der Restitution des apostolischen Lebens ausgesprochen worden ist, da wird die Berechtigung, dies Ideal geltend zu machen, aus dem Verfall der Kirche im Lauf ihrer Geschichte abgeleitet.

A. Campanus wünscht in seiner Schrift »göttlicher und heiliger Schrift, vor vilen Jaren verdunckelt und durch unheylsame Leer- und Lerer verfinstert, Restitution« (1532) die Wiederherstellung des apostolischen Ideals und die rücksichtslose Rückkehr zum Urchristentum. Diese Umkehr ist notwendig; denn kurz nach der Himmelfahrt Christi begann schon der Abfall, der hundert Jahre hintangehalten werden konnte, dann aber seit Konstantin sich reißend vollendet hat[1]. Nicht viel anders hat Wicel, der apostolus Satanae, gedacht, der die Entartung der blühenden apostolischen Kirche mit Konstantin einsetzen läßt, weil sich seitdem die Bischöfe der Welt hingegeben haben[2]. Dieselbe Vorstellung finden wir bei Franck, den ich später eingehend behandeln will[3]; in einer täuferischen Schrift, Münsterische »Restitution« (1534), die lehrt, daß sofort nach dem Tod der Apostel die Kirche »gans merlick verstoert« worden ist[4]; und bei Bernt Rothmann, nach dessen Ausführungen im Buch von der Rache der Abfall 100 Jahre nach der Himmelfahrt einsetzte, 1400 Jahre dauerte, bis jetzt Gott die Armen und Niedrigen in seiner Gemeinde — wie einst den Schafhirten David — erweckt hat, um durch sie die Rache an der Welt durchführen zu lassen[5]. Auch Schwenckfeld ist der Meinung, daß nach dem Tod der Apostel der Geist die Kirche verlassen hat, daß »selber-lauffende Bauchprediger und gedingte Muettling« die Apostel ersetzt und jüdische und heidnische Bräuche in den Gottesdienst eingefügt haben. Wohl bezeugen die Märtyrer und manche der Kirchenväter, die wie Hilarius um Christi willen gelitten haben, daß in den ersten Jahrhunderten noch Geist und Leben in der Kirche vorhanden war, aber seitdem unter Konstantin die Obrigkeit ihre Hand über die Kirche hielt, und »aussem christlichen Glauben ein gemein Gesellen Glauben ward«, herrscht in der Kirche der Antichrist,

[1] Rembert, Wiedertäufer in Jülich, 1899, S. 245 u. 243.

[2] Ibid., S. 197 u. 198, Anm.

[3] Ibid., S. 218ff., der Brief Francks an Campanus.

[4] Ibid., S. 244; weitere Belege ibid., S. 221, Anm. 2.

[5] Vgl. E. Reichel, die Vorstellungen der Münsterischen Wiedertäufer über ihr Verhältnis zur Welt und zu ihren Mitmenschen = Theol. Arbeiten aus dem Rhein. Wissenschaftlichen Prediger-Verein, ed. Simons, 1919 (18. Heft), S. 13.

der das geschriebene und lebendige Wort Gottes unterdrückt; und nur gelegentlich hat Gott in einigen Frommen des Mittelalters »die Seinen aufgesucht«[1]. Für Schwenckfelds Christentum sind diese historischen Reflexionen von geradezu zentraler Bedeutung. Denn eben die Restitution des apostolischen Christentums durch all den Jahrhunderte alten Abfall hindurch ist sein Ziel. Verbunden mit dieser Vorstellung vom Verfall der Kirche ist der Doppelgedanke von der Gewalt, die dem Reich Gottes von des »Teuffels Gesellschaft« angetan worden ist, und von dem Segen des Leidens[2], und die Hochschätzung des Martyriums; haben sich doch die Täufer als Nachfolger der alten Märtyrer gefühlt[3]. Die Gedanken der deutschen Mystik von dem Leiden als dem schnellsten Tier, das uns zur Vollkommenheit trägt, wie sie bei Eckart, Tauler, Thomas a Kempis und Luther vorliegen, sind gerade in diesen Kreisen lebendig gewesen[4].

Es berührt eigentümlich, daß die gleiche historische Linienführung die Ideen der Quäker stützt. Die Quäker fühlen sich als die gemeinen Nachfolger der apostolischen Kirche; denn das Prinzip ihres Christentums ist der Geist, der im Urchristentum das Verständnis der Schrift aufschloß und in Freiheit den Gottesdienst ordnete[5]. Es ist »ein Kunstgriff des Satans«, wenn man behauptet, außerordentliche Geisteswirkungen gebe es nur in der Vergangenheit[6]. Nein, auch heute noch liebt der Geist die Armen, Ungelehrten, Fischer und Frauen, um in ihnen Gott zu verherrlichen[7]. Nicht »die Wissenschaft der Historie« sondern »die Würckung des Lichtes Christi in dem Geheimniß« macht uns gerecht und selig, indem Christus in uns durch den Geist Gestalt gewinnt und wir seinem Leben und Sterben »gleichförmig« werden[8]. Wo immer der Geist wirkt, da ist Christus, Leben und Seligkeit, auch bei den Heiden[9].

Die Kirche, und mit ihr alle kirchlichen Neubildungen, ist abgefallen. Die letzte Wurzel des Abfalls ist die natürliche Selbstliebe[10]. Sie hat den

---

[1] Vgl. K. Ecke, Schwenckfeld, Luther und der Gedanke einer apostolischen Reformation, 1911, S. 157ff.; vgl. S. 94f.

[2] Vgl. H. Barge, Andreas Bodenstein v. Karlstadt, 1905, I, 293ff.

[3] Vgl. Rembert, a. a. O., S. 489.

[4] Eckart, S. 492. Thomas a Kempis, de im. Christi (opera omnia, ed. Pohl, 1904), II, 81ff.

[5] Rob. Barclays Apologie . . . der wahren christl. Gottesgelehrtheit, wie solche unter dem Volk, so man aus Spott Quaker . . . nennet, vorgetragen und gelehret wird (deutsche Übersetzung nach der 2. lat. und 6. engl. Ausgabe, 1740), S. 465, 475ff., 524ff., 105ff., 125ff.

[6] Barclay, a. a. O., 407. — [7] Barclay, 434, 449; Vorrede 24.

[8] Barclay, 255, 288, 353, 291. — [9] Barclay 257ff., 261, 269f.

[10] Barclay 558.

Geist verdrängt. Aus dem Geistträger, der das Organ des Geistes im Gottesdienst ist, ist der bezahlte Beamte geworden[1]. In jüdischen und heidnischen Zeremonien erstarrt der Gottesdienst[2], und die selbsterfundene Kirchenordnung wird der Anlaß zu Streit, Spaltung und mit Hilfe des bracchium saeculare ausgeführter Verfolgung[3]. Statt des Geistes herrscht die Vernunft. »Solcher gestalt ist das Christenthum zu einer Kunst worden, so wie eine jedwede andere Profeßion oder Wissenschaft durch menschliches Nachsinnen und Fleiß erlanget wird.« Mit den »Grillen« der Philosophie hat man den Geist der Schrift verdunkelt — Origenes und Arius haben damit begonnen, und viele Kirchenväter sind ihnen gefolgt, weshalb man sich vor der Tradition hüten soll — und die »Mißgeburth« der Scholastik hat »die heidnische Weltweisheit in eine christliche Tracht gekleidet« und die Theologie zu einer weltlichen Wissenschaft gemacht, mit der die Geistlichen »Krämerey und Handlung« treiben, und die der Teufel am besten versteht[4]. Ein Wahnsinn ist es, zu glauben, daß das äußere Bekenntnis zum historischen Christus irgend etwas nützt — auf diesem Wahn baut sich die antichristliche Kirche auf — vielmehr, wo immer das Licht Christi in den Herzen wirkt, ist wahres Christentum, auch bei Juden, Heiden und Türken; und die Heiligen aller Zeiten, an denen es auch im Reich des Antichristen nicht gefehlt hat, haben ebenso wie die Quäker gelehrt[5]. Barclay denkt dabei an die Mystiker des Mittelalters.

Das Geheimnis der Bosheit regte sich schon zur Zeit der Apostel[6]. Aber »etliche hundert Jahre« erhielt Gott bei manchen Christen die Kraft des Geistes, so daß sie das Martyrium und die zehn Verfolgungen ertragen konnten. Deren Aufhören bewirkt den Verlust von »Sanftmüthigkeit, Freundlichkeit, Liebe, Gedult, Langmuth, Gütigkeit«, und das Bekenntnis der Fürsten zum Christentum, das die Schmach Christi aufhebt, macht die Zugehörigkeit zu ihm zu einem Mittel, weltliche Urteile sich zu sichern[7]. Jetzt werden »die Menschen durch die Geburth und Auferziehung und nicht durch die Bekehrung und Erneurung des Geistes zu Christen. Und alsdann war keiner so eitel, keiner so

[1] Barclay 453ff.

[2] Das Wort Sakrament ist während des Abfalls aus dem Heidentum übernommen (S. 559). Die Wassertaufe ist, wie historisch nachgewiesen wird, ein Judaisieren (S. 562ff., 575). Der Abendmahlsstreit geht um den Schatten, nicht um das Wesen (S. 604, 616f.), vgl. 255.

[3] Barclay 514, 672ff.

[4] Barclay 54, 93ff., 125ff., 425ff., 430ff., 446ff.

[5] Barclay 381f., 378, 480, 518.

[6] Barclay 599, 382, 755. — [7] Barclay 382f., 755f.

boßhafft, keiner so ruchloß, der nicht ein Glied der Kirchen wurde.« Die Heiden bekehren sich nicht mehr, sondern werden Christen, indem sie den Gegenstand ihres Aberglaubens wechseln. Die Verbindung Christi mit Beliar ist unmöglich, und die durch die Pracht der Welt »trunken« gemachten Bischöfe kämpften um »Schatten und Schein oder Bild«, und vom Christentum blieb der mit Gold und Silber geschmückte Leichnam übrig[1]. Barclay entwickelt seine gerade auf die Verurteilung der Verbindung von Staat und Kirche zugespitzten Anschauungen im Anschluß an die von ihm angeführte Stelle aus Vives' Türkenkrieg[2]. Dabei ist nicht zu übersehen, daß er geneigt ist, den ersten drei Jahrhunderten eine besondere Stellung einzuräumen, und daß er trotz Verwerfung der traditionalistischen Theologie mit dem Traditionsbeweis operiert, wobei er sich nicht scheut, auch die Väter des 4. und 5. Jahrhunderts heranzuziehen[3].

Auf die Zusammenhänge des Coccejus mit Joachim v. Fiore ist man schon früh aufmerksam geworden. Hier läßt der prinzipielle Biblizismus die ursprüngliche Verbindung der Verfallsidee mit den Weissagungen der Apokalypse klar hervortreten[4]. Der Antichrist ist schon in der apostolischen Zeit nach 1. Joh. 4, 3 in der Welt gewesen[5]. Aber Gott hat seine Kirche im Feuer der Verfolgungen geläutert, wie denn überhaupt Leiden das Merkmal der wahren Kirche ist. Quo maior est hostium multitudo, violentia, actus, quo major fidelium paucitas, infirmitas, debilitas, eo major est Christi triumphus, eo illustrior fidelium victoria[6]. So ist nicht die ganze Kirche abgefallen — das würde ja der Verheißung Christi Mt. 16, 18 widersprechen — sondern multiplex abusus et magna

[1] Barclay 401, 383; Verwerfung der Titel, S. 705.

[2] Barclay S. 767.

[3] Barclay, S. 735; vgl. S. 738 u. 93ff. — Arnold hat diese Gedanken der Quäker teils aus Barclays Apologie, teils aus Gerh. Croesius Quäkergeist vorgetragen, auf die »corrupten« und zu weitgehenden Beschuldigungen hingewiesen, seinerseits aber ihr merkliches Nachlassen bei eingetretener Ruhe behauptet. Vgl. K. u. K. H. II, 17, 20, S. 282ff.; IV, S. 983. Arnolds Freund Petersen hat die Apologie 1684 deutsch herausgegeben. Cyprian hat verschiedentlich Arnold parteiische Darstellung der Geschichte der Quäker vorgeworfen. (Fernere Anmerkungen von G. Arnolds Partheylichkeit, § 14, S. 99; fernere Proben von G. A's. Partheylichkeit, § 1f., S. 108.)

[4] Ebenso deutlich wird die Verfallsidee in den von der Apokalypse dargebotenen Schemata von J. Usser, de christ. eccl. successione et statu [2] 1658 entwickelt, auf den sich Coccejus, opera, tom. VI, in seiner summa theol., cap. 85, § 9 bezieht.

[5] Sermo academica de viis Dei (1669), opera VI, or. ac., S. 26; vgl. de ecclesia et Babylone, opera VII, S. 38 u. 12.

[6] Summa theol., opp. VI, cap. 80; Panegyricus de regno Christi (1660), opp. VI, or. ac., S. 23.

seges verborum futilium et inaninium war in der Kirche, wie das ja die Zizania und die Häresien der ersten Jahrhunderte beweisen[1]. Ausgebrochen ist das Verhängnis unter Konstantin dem Großen. Unter Constantius Chlorus wird der Drache gebunden — die diokletianische Verfolgung ist ja die letzte große Bedrängung der Christen —, unter Konstantin, der thronos episcoporum confirmavit Nicaeae und Staat und Kirche im scheinbar christlich gewordenen römischen Reich zur bestia vereinte, tritt das Tier seine Herrschaft an, das in Julian schwer verwundet worden ist[2]. Hier liegt der letzte Grund, warum es so viel Namenchristen in der Kirche gibt. Seitdem die Verfolgungen durch den Übertritt der Kaiser zum Christentum aufgehört hatten und die Bischöfe große Herren geworden waren, gereicht der Übertritt zum Christentum zum Vorteil; nun verfällt die Moral, oder sie wird verfälscht; Glaube und Unglaube werden verbunden[3]; vor allem aber bewirkt der Teufel eine Abkehr von der Schrift, nicht nur in den Häretikern sondern vor allem durch die Kirchenbeamten, deren Aussprüche wie Worte des heiligen Geistes über die Schrift gestellt werden. So kommt es zu der Verfälschung der Lehre, wie sie im Katholizismus durch die Tradition stattgefunden hat[4].

Von hier aus bemißt sich die Stellung Coccejus' zur Tradition. Er stimmt dem Vincenz von Lerinum zu, in dem Sinn, quod evangelica scriptura docet evangelium praedicatum esse in mundo et creditum a gentibus, cogit fateri, non posse deinceps aliud novum atque inauditum evangelium ex ullo angulo mundi prodire, quod teneamur credere, quod non primi acceperunt et didicerunt ab apostolis[5]. Aber richten sich diese Worte gegen den »vierten Glauben« der Spiritualisten aller Art, so betont Coccejus, daß die ältesten Väter die Schrift nach der Glaubensregel interpretiert haben, während die Späteren, vom Satan verführt, aus

[1] Summa theol., opp. VI, cap. 81.

[2] Summa theol., cap. 83, § 1 u. 14; cap. 84; opp. VII, 23 u. 21.

[3] Or. acad., opp. VI, 21f.; vgl. VII, 37f.: Tantum vero abest, ut possimus in temporibus Constantini acquiescere, ut id tempus sit nobis maxime suspectum. Tum enim bestia accepit thronum; eo tempore surrexit Arrius et plurimos habuit assensores, plurimos reddidit dubios ... Quod fuit diabolo facile, dummodo paulatim ex fide divinae revelationis faceret fidem authoritatis humanae et traditionis; ex regno Christi regnum hominum; ex conversatione simplici fidelium pompam; ex justitia dei justitiam hominum; ex gratia meritum; ex fide opus operatum; ex regeneratione liberum arbitrium; ex cultu dei cultum imaginum, angelorum, defunctorum hominum; ex oboedientia ad verbum dei adorationem bestiae; ex amore dei scortationem; ex spe timorem mortis, vinculum servitutis; ex laetitia desperationem; ex verbo gloriae Dei blasphemiam.

[4] Summa theol., cap. 81; opp. VI, 22.

[5] Summa theol., cap. 5, § 7ff.; cap. 5, §§ 13 u. 20.

Ehrgeiz und Machtgier geborene menschliche Gedanken für apostolische Tradition ausgegeben haben. Das Ergebnis ist, daß scriptura a vero sensu detorta ist. So kommt Coccejus zur völligen Ablehnung der Tradition und jeder traditionalistischen Theologie. Der katholische Humanistengrundsatz, die Schrift mit Hilfe der Väter auszulegen, ist ihm eine pestilentia erroris. Denn die Schrift ist nicht dunkel sondern in sich selbst klar. Und auch von den Vätern gilt, daß omnis homo mendax est, wie es auch notwendig war, daß selbst die berühmtesten Schriftsteller, wenn sie in der Zeit des Verfalls lebten, multa temere dicerent, multa ignorarent et in ecclesia multa temere fierent[5]. So arbeitet Coccejus, unter Berufung auf die Väter, den strengsten Biblizismus heraus, der weder durch die Väter noch durch die Konzilien noch durch die Päpste sich binden läßt. An exstat promissio dei de patrum scriptis, quae de scripturis? An ipsi patres ausi sunt sua scripta aequiparare Apostolicis?[1].

Die Geschichtsanschauung des Coccejus ist formuliert in der Sprache der Apokalypse und von den Vorstellungen derselben abhängig[2]. Er unterscheidet fünf Epochen in der Geschichte des Antichrists: 1. die Zeit, wo die ἀνομία als mysterium wirkt; 2. die Zeit, in der der Antichrist in aller Pracht kommt; 3. die Zeit, in der er sich offenbart und in den Tempel Gottes setzt; 4. die Zeit, in der er durch den Hauch des Mundes Christi verzehrt wird; 5. die Zeit, in der er vernichtet wird[3]. Auch die sieben Siegel werden auf die Epochen in der Geschichte der Kirche gedeutet. Während das erste Siegel die reine apostolische Kirche offenbart und das zweite die Zeit der Verfolgung darstellt, in der aber Christus selbst noch der Reiter des ersten wie des zweiten Pferdes ist, so wird das dritte Siegel und das schwarze Pferd auf die Zeit der beginnenden Herrschaft, das die kirchliche Hierarchie legitimierende Konzil von Nicäa, die arianische und die aus dieser hervorgehende mohammedanische Ketzerei gedeutet. In die Zeit des fünften Siegels fällt der Sturz des Antichristen und damit Babels und die diminutio — noch nicht abolitio — auctoritatis et potestatis bestiae. Das ist die Zeit der Reformation, die nach dem einfarbigen Mittelalter wieder das Interesse des Historikers erregt, und der nach dem Tridentinum neue Gewalttaten und neuer Abfall zum Tier folgen[4]. Aber Coccejus unterscheidet sich durch diese Deutung der

---

[1] Summa theol., cap. 6, § 1; cap. 5, § 25; cap. 6, §§ 6ff. u. 22; opp. VI, 27; VII, 38 u. 37.

[2] Opp. VII, 37f.

[3] Vgl. bes. den sermo acad. de viis dei (VI, 26ff.) und die disquisitio de ecclesia et Babylone (VII, 11ff.).

[4] Opp. VII, 23. — [5] Opp. VII, 28ff.

Apokalypse, die auf die Reformation hin angelegt ist, von den radikalen Spiritualisten, die das ganze Enddrama in die Zukunft verlegen.

1260 Jahre dauert die Herrschaft des Tiers; aber in dieser Zeit gibt es sancti victi et captivi, die sich der Herrschaft Babels nicht beugen. Immer sind Zeugen der Wahrheit, wie die Waldenser und Hussiten, aufgetreten, die trotz aller Verdunkelung die Schrift hochgehalten haben und von der falschen Kirche verfolgt worden sind. Nam expellare, persequi, interficere dissentientes est etiam bestiae proprium. Aber trotz alledem gilt: Ecclesiam quidem sivit deus venire in ignem et aquam sed non sivit opprimi et demergi[1].

Vertritt Coccejus die Verfallsidee von seinem Biblizismus aus in rein antirömischer Zuspitzung, so tritt sie uns auch bei Spener entgegen und ist bei ihm, wie bei Coccejus, ein Wasserzeichen der im Tiefsten bestehenden unkirchlichen Stimmung und Einstellung[2]. Es sind die bekannten Grundzüge, denen wir bei Spener begegnen. Den 300 Jahren apostolischer Vollkommenheit im Anfang — eine Restitution dieser Zeit erklärt Spener übrigens nicht zu beabsichtigen[3] — folgt der Umschwung durch die Staatskirche unter Konstantin. Heuchler, Ketzer, Platonische Philosophie — philosophi sunt haereticorum patriarchae[4] —, eine ersterbende Hierarchie und ein zum opus operatum entarteter Gottesdienst bewirken die allgemeine Verweltlichung[5]. Spener hat klar gesehen — Arnold hat das ja durchgeführt —, daß das äußere Glück der Kirche noch nicht ihr inneres Heil bedeutet, und auch die reine Lehre genügt

[1] Opp. VII, 31, 34; VI, 28.

[2] Es wird kein Zufall sein, daß Großgebauer, trotzdem er die praefatio zur vita Malchi in der Wächterstimme aus dem verwüsteten Zion (1661, S. 157) zitiert, die Verfallsidee selbst in ihrer Schärfe nicht vertritt. Sie klingt bei ihm, soviel ich sehe, nur in S. 139 der angegebenen Schrift an, wo er schreibt: »Da die Kirche zeitlichen Frieden bekam, und die Disziplin hinfiel, da riß die Gottlosigkeit ein wie eine Wasserfluth.« Er beurteilt seine Zeit (S. 329) als abgefallen »von der ersten Liebe«. — Deutlicher ist sie von Josua Stegmann in seinem Buch »vom wahren Christenthumb« (Deutsche Übersetzung 1665) ausgesprochen. Unter Beziehung auf Salvian, Erasmus u. a. heißt es dort (S. 26ff.), daß die Kirche nicht die Erbin der ersten Christenheit ist sondern fast ganz verderbt. Luther hat die Kirche errettet, aber nach seinem Tod ist man tief in das antichristliche Wesen, das nicht nur in falscher Lehre sondern ebenso in falschem Leben besteht, zurückgefallen (S. 45ff.).

[3] Theol. Bedenken (1712ff.), III, 198; consilia III, 45.

[4] Letzte theol. Bedenken I, 331 (²ed. v. Canstein, 1721).

[5] Durch Verfolgungen hat Gott die Kirche rein gehalten. Das zeigt die Kirche der Apostel, »wo ihr Gold unauffhörlich in dem Schmeltz-Ofen gelegen, dessen Flammen keine Schlacken daran wachsen lassen«. In der Gegenwart verfolgt der Teufel in der Art Julians (Pia desideria, 1676, S. 4f.).

dafür noch nicht[1]. Denn die Trennung von Lehre und Leben, als wäre das zweierlei, ist ein Zeichen des Antichristen[2]. Auch die Verurteilung der Sachsenbekehrung durch Karl den Großen, deren Gewaltsamkeit nur Namenchristen hervorbringen konnte, teilt Spener mit Arnold[3]. Die »unverantwortliche Cäsaropapia« nennt er eine »Pest«, und das Papsttum eine respublica clericalis[4].

Immer dunkler wird es in der Kirche, und immer mehr erdrückt die von der Aristotelischen Philosophie beherrschte scholastische Theologie mit ihren Subtilitäten und ihrem Glaubenszwang die biblische Theologie der Erfahrung und der Wiedergeburt[5]. Aber die Wahrheit ist nie ganz erloschen; in den Waldensern, Wiklif und Huß und besonders in den mystischen Theologen — Tauler, der Lehrer Luthers und Arnds, die deutsche Theologie und Thomas a Kempis gehören dazu — sind Zeugen der Wahrheit aufgetreten, die die theologia practica, die mit der rechten mystischen Theologie zusammenfällt, gelehrt haben[6]. Mystiker sind also nicht die, qui allegoricos sive anagogicos sensus sectantur sed qui methodum ostendunt, qua homo ad seriam in peccatorum investigatione, agnitione et detestatione cordis purificationem ducatur, ita idoneus futurus, qui porro divino lumine impleatur et cum deo uniatur arctius. Schon hier zeigt es sich, wie es Spener vor allem auf die Bibel, auf die apostolische simplicitas und auf die Praxis ankommt; und die Erneuerung der Reformation unter Betonung des christlichen Lebens ist ja der Inhalt seiner an Seckendorf erinnernden Reformvorschläge und seine besondere Mission gewesen[7]. Denn — das ist noch genauer zu betrachten — die lutherische Kirche ist nach Luther in Scholastik, Gewissenszwang und Vernachlässigung des wirklichen Lebens in der Frömmigkeit und der Moral verfallen und muß aus diesen Banden wieder befreit werden.

Es dürfte dieser von Arnd übernommene Begriff der mystischen Theologie sein, der Spener die Möglichkeit gegeben hat, die Wahrheit Gottes auch in falschgläubigen Kirchen anzuerkennen und das Reich Gottes nicht mit der lutherischen Kirche zusammenfallen zu lassen. Die Wiederbelebung der Mystik im Katholizismus seiner Zeit hat er gelobt, und die wahre Kirche aus den wirklich Frommen in allen sichtbaren

[1] Ibid., S. 19; Letzte theol. Bedenken I, 77.

[2] Theol. Bedenken III, 132.

[3] Vgl. hierzu wie zum Ganzen Grünberg, Ph. J. Spener, 1893ff.; I, 515ff.

[4] Pia des., S. 10; Theol. Bedenken III, 453; Letzte theol. Bedenken II, 32.

[5] Letzte theol. Bedenken I, 331f.; Pia desideria, S. 30ff.

[6] Letzte theol. Bedenken I, 322, 328; sonstige Belege bei Grünberg, a. a. O., I, 518.

[7] Theol. Bedenken I, 396, 401, 405ff., 414.

Kirchen bestehend gedacht. Allerdings beschränkt sich dieser Universalismus Speners korrekt auf die christlichen Kirchen, während er z. B. die Mohammedaner mit ihrem »ungereimten« Koran verurteilt[1].

Von hier aus kommt er auch zu seiner freieren Stellung zu den Symbolen, die er als geschichtlich entstandenes, freilich von Gott als notwendig zugelassenes »Menschenwerk« beurteilt, und bei denen er es als Mangel bedauert, daß nicht auch die Gemeinden an ihnen mitgewirkt haben. Ihre Kraft besteht in ihrer Übereinstimmung mit der Schrift. Aber an ihre θεοπνευστία glaubt er nicht; er empfiehlt einschränkende Formeln, mit denen man das Gewissen bei der Unterschrift beruhigen kann, und er will die für seine Brüder im Herrn halten, die die Unterschrift verweigern. Für die Abschaffung freilich ist er nicht eingetreten. Aber das beste Bekenntnis wäre der Satz: Ich bin ein Christ; denn selig wird man dadurch, daß man Christ ist, nicht dadurch, daß man Lutheraner ist[2].

Wenn man die Linienführung der Anschauung, die Spener vom Gang der Kirche gehabt hat, überblickt, so wird man wesentliche Unterschiede im Verhältnis zu Arnold nicht konstatieren können[3]. Er ist ganz von der Verfallsidee beherrscht und geht nur in der Beurteilung der ersten drei Jahrhunderte nicht so weit wie Arnold. Aber auch er lehnt die Interpretation der Schrift durch die Väter mit Luther ab[4]; er betont, wie Arnold, daß der Verfall der Kirche Fortschritte auf dem Gebiet der Judenmission verhindert und die Menschen dem Atheismus in die Arme treibt, in dem er mit Arnold den eigentlich gefährlichen Feind des Christentums seiner Zeit erkennt. Und als Teufelsbetrug erscheint es ihm, wenn man leugnet, daß der Wiedergeborne die göttlichen Gebote halten könne[5]. Der Gedanke der ecclesiolae in ecclesia, die er freilich später mehr und mehr zurücktreten läßt, ist nur möglich, wo man an einer Reformation der Großkirche verzweifelt, wo der Kirchengedanke aufgegeben ist, und wo man die Gutgesinnten als Lebenszelle der reinen Gemeinde sammeln will[6].

[1] Theol. Bedenken III, 183, 203; I, 49, 70, 83; III, 972; vgl. Grünberg, a. a. O., I, 479f., 525.

[2] Theol. Bedenken I, 369, 597; Letzte theol. Bedenken I, 199; vgl. Grünberg, a. a. O., I, 428ff.

[3] Auch Joh. Valentin Andreae sieht die Kirchengeschichte im selben Schema, (christianopolis, § 72).

[4] Erste geistl. Schriften II, 336f.; theol. Bedenken II, 95ff.

[5] Pia des., S. 56; Letzte theol. Bedenken I, 336; vgl. Grünberg I, 460.

[6] Theol. Bedenken III, 113ff., 130, 160; Luthers Vorschlag in der Vorrede zur deutschen Messe lehnt er schließlich doch wegen der Gefahr des Schismas ab. Ibid. II, 71ff.

Und doch ist der Ton bei Spener im ganzen ein völlig anderer wie bei Arnold. Das zeigt sich nicht nur in Einzelheiten wie in der Behauptung der Notwendigkeit des Abendmahlsgenusses für die eigene Seligkeit und in der Beurteilung der Skrupel dabei als satanischer Eingebung[1]; ich denke dabei auch nicht nur an seine Stellung zum geistlichen Amt oder zum Krieg[2]; vor allem hat Spener scharf gegen alle die Stellung genommen, die die evangelische Kirche für Babel halten, oder die die Scheidung von jeder, mit Babel gleichgesetzten, sichtbaren Kirche fordern. Von dem babelischen Wesen in ihr soll man sich trennen, nicht von ihr selbst[3]. Ebenso gibt Spener theoretisch wohl die Möglichkeit unmittelbarer Gottesoffenbarungen und Erleuchtungen, auch zu seiner Zeit noch, zu; aber stärker als diese positive Theorie ist das Negative, die Warnung vor dem Teufelsbetrug, dessen sie zunächst einmal verdächtig sind, und das Verlangen ihrer Legitimation an der Schrift. Nur dann können sie echt sein, wenn sie mit der Schrift übereinkommen[4], und wenn sie die kirchliche Ordnung, deren Notwendigkeit er stark betont, nicht schädigen.

Von hier aus ist es begreiflich, daß Spener zu einer — bei ihm gewöhnlichen — nicht nur verklausulierten sondern auch skeptischen Stellung den Mystikern gegenüber kommt. An den meisten Mystikern hat ihn das Nichtschriftgemäße abgestoßen[5], und ihre Gedankengänge erscheinen ihm als »Kunst«. Er war eben kein Mystiker, und die mystische Theologie, die er empfiehlt, ist keine Mystik. Man merkt es ihm an, wie unangenehm ihm — trotz seiner gegenteiligen Versicherung — das Geschlecht der Bourignon gewesen ist. Er prüft sie an der Schrift und findet Mängel in ihrer Christologie, in ihrer pelagianischen Lehre vom freien Willen, in ihrer Verkennung des Zusammenhangs der lutherischen Lehre von Rechtfertigung und Heiligung, in ihrem Eintreten für den apostolischen Kommunismus, in ihrer Verwerfung des Ehestandes, des Handels und des Amtes. Ihr angebliches Inspiriertsein scheint ihm Phantasie. Es mag wohl »was Gutes« in ihr sein, aber sie weicht von der rechten Lehre ab und wird deshalb von Spener abgelehnt[6]. Dazu fehlt

[1] Theol. Bedenken II, 110, 119.

[2] Theol. Bedenken II, 457f.; vgl. I, 70; Letzte theol. Bedenken I, 63.

[3] Theol. Bedenken I, 353ff., 389, Ia, 136f.; Letzte theol. Bedenken I, 237ff.

[4] Letzte theol. Bedenken I, 80, 117, 123, 215, 253, 116, 361; Theol. Bedenken I, 320; vgl. II, 58 u. 167 und Grünberg, a. a. O., I, 502.

[5] Theol. Bedenken III, 161 f.

[6] Letzte theol. Bedenken I, 25ff.; Theol. Bedenken I, 316. — Poiret wird als Wegbereiter des Papsttums charakterisiert, der außerdem in Zeiten der Verfolgung Akkommodation empfohlen habe. Ibid. I, 95 u. 277.

ihr trotz ihres Eintretens für die Selbstverleugnung die »Bescheidenheit«. Bekannt sind seine höchst charakteristischen zweideutigen Voten über Jakob Böhme, den er weder zu akzeptieren noch abzulehnen den Mut fand[1]. Ähnlich hat er über das Ehepaar Petersen geurteilt, dessen Ideen er nicht billigt aber auch nicht verdammt, da sie, wie die Lehre von der ἀποκατάστασις, das Zentrum nicht treffen[2]. Kratzenstein hat er abgelehnt[3]. Auch die Beurteilung der Quäker, die er ursprünglich mit den Sozinianern zusammengestellt hatte, läuft schließlich, trotz der Anerkennung des Göttlichen in Barclays Schriften, auf eine Ablehnung hinaus, da das göttliche Licht nur in den Gläubigen wohnt, und da die Bekehrung nicht von innen sondern von außen durch die Predigt des göttlichen Wortes gewirkt wird[4]. Lebhaftes Interesse hat Spener an Molinos genommen, über den er auch mit Leibniz korrespondiert hat. Hier findet er ipsa theologia mystica und sieht aus dem Vorgehen der Kurie gegen Molinos, daß Roma simpliciter irreconciliabilis est[5]. Reine Anerkennung findet bei ihm nur Arnd, der zwar hinter Luther steht, aber ihm nahe »streicht«, »und weiß ich nicht, ob er nicht noch in seinen Schrifften zu einem nicht geringeren Werck als Lutherus mag von Gott bestimmet seyn«[6].

Bei dieser Grundposition mußte Spener Arnolds Entwicklung zum Separatismus auf das Schärfste mißbilligen. Er hat ihm zwar sein persönliches Wohlwollen und seine tatkräftige Hilfe bis zu seinem Tod erhalten, aber trotz aller »heiliger Vorsichtigkeit« hat er die Arnoldsche Resignation von dem Gießener Lehramt gemißbilligt und schließlich in seinen Worten den Weg angedeutet, auf dem sich Arnolds Rückentwick-

---

[1] Theol. Bedenken II, 409; I, 320ff.; III, 509; die Leade gesteht er nicht zu verstehen (Letzte theol. Bedenken III, 466f.); Q. Kuhlmann hat er abgelehnt, da der Ausgang gegen ihn spricht (Letzte theol. Bedenken III, 104ff., 157ff.); für Breckling, den er relativ freundlich beurteilt, hat er eine Pension beim Kurfürsten von Sachsen erwirkt. Vgl. Grünberg, a. a. O., I, 504.

[2] Vgl. Grünberg, a. a. O., I, 502.

[3] Gutachten über Kratzenstein, angehängt an Ph. J. Speners Erklärung, »was von Gesichten, Erscheinungen usw. zu halten sey« (Vorrede von 1693), S. 26ff.

[4] Theol. Bedenken I, 153; Letzte theol. Bedenken III, 129ff., 228ff.; Cons. theol. I, 98; III, 213, 223, 299.

[5] Theol. Bedenken I, 318; Briefwechsel zwischen Spener und Leibniz, ed. Lehmann = Jahrbuch für Brandenb., K. G. XIV (1916), S. 142.

[6] Theol. Bedenken III, 714. – Bei Christian Hoburg sucht Spener keine Glaubensartikel, findet aber Gutes in seiner Klage über das Verderben und die Religion des Opus operatum. Theol. Bedenken III, 271.

lung vollzogen hat[1]. Und so sehr er Arnolds Erste Liebe geschätzt hat — er ließ sie bekanntlich nach dem Gottesdienst in Berlin vorlesen —, so sehr ist ihm die Kirchen- und Ketzerhistorie innerlich zuwider gewesen, und er wünscht, daß sie nie erschienen wäre und vermeidet die Lektüre, um kein öffentliches Urteil abgeben zu müssen[2]. Dabei halte ich es nicht für unwahrscheinlich, daß Spener in seiner Abneigung gegen die Kirchen- und Ketzerhistorie durch die anders geartete Methode, die er der Geschichte gegenüber befolgt, bestärkt worden ist. Die historische Methode ist der Punkt, an dem sich Spener und Leibniz berühren. Speners heraldische Studien sind mehr als bloße Liebhaberei. Dahinter steht der methodische Grundsatz, daß weder die Ermittlung der Tradition, ja nicht einmal die Erforschung der literarischen Quellen für die Erkenntnis geschichtlicher Vorgänge genügt, daß man vielmehr nach Möglichkeit auf urkundliche Beweise und Denkmäler zurückgehen muß. Leibniz teilt diese Grundsätze mit Spener und beide sind in dem Lob der Mabillon, Ducange und Papebroch einig[3]. Es ist schon im vierten Kapitel ausgeführt worden, inwieweit Arnold sich von dieser historischen Methode unterscheidet.

Speners Kraft und Wirkung erklärt sich aus dem eigentümlich Zwiespältigen in seinem Wesen. Seine im Schema der Verfallsidee gedachte Anschauung vom Verlauf der Kirchengeschichte beweist ebenso wie die Institution der ecclesiolae in ecclesia die unkirchliche und sektenhafte Tendenz seiner Frömmigkeit. Hier liegt der entscheidende Unterschied

[1] Letzte theol. Bedenken III, 804: »Hrn. Arnolds offenhertziges Bekenntniß habe ich mit vieler Wehmuth gelesen, nicht, daß ich nicht viele Wahrheiten darinn erkänte noch auch, daß ich mir die Macht nehme, sein Gewissen zu richten; sondern weil ich sorge, daß auf diese Art, wo sich Gutgesinnte dermaaßen zurückziehen, vollends alles über einen Hauffen gehen müsse, weßhalb ich dieses als ein Stück des Gerichtes Gottes über unsere Kirche ansehe. Wenn ich aber rathen solte, so würde ich immer rathen außzuhalten, solange noch auch die geringste Hoffnung übrig ist, wie ich denn glaube, daß die Liebe erfordert, daß wir um Anderer willen auch unsere Seelen in Gefahr zu geben haben; hingegen, wer dieses in wahrer Liebe thut, zu seinem himmlischen Vater das Vertrauen tragen darf, daß er gleichwohl endlich seine Seele ihm auch zur Ausbeute geben werde.«

[2] Letzte theol. Bedenken III, 582ff.; Theol. Bedenken I, 277; er hat von der Verteidigung der Ketzer durch Arnold nur »mit hertzlichem Mißfallen« gehört. Vgl. Speners Vorrede, § 27, zu B. Köpke, Die wahre theologia mystica oder ascetica, 1700.

[3] Briefwechsel zwischen Spener und Leibniz, ed. Lehmann, a. a. O., S. 110 134. — Spener teilt mit Arnold, aber auch mit vielen anderen, die Methode, die eigenen Behauptungen durch Anführen von Zeugnissen anderer Theologen und Autoritäten zu stützen und zu empfehlen.

zu Männern vom Schlag Großgebauers oder Heinrich Müllers vor, die aus der Erneuerung des kirchlichen Gemeinschaftsgefühls heraus die Belebung der Frömmigkeit der Zeitgenossen erhofften[1]. Aber gerade die individualistisch-sektenmäßig gestimmte Frömmigkeit Speners kommt der Geistesrichtung der Zeit entgegen und wird von ihr auf die Höhe des Erfolgs getragen. Auf der andern Seite aber hat Spener es verstanden, die ihm von Arnd zugetragenen radikalen Ideen der Mystik in die kirchliche Gedankenwelt zu übersetzen und, trotz ganz gelegentlicher Entgleisung, mit dem kirchlichen Dogma auszusöhnen. So hat er eine Belebung der orthodoxen Frömmigkeit erreicht, und doch extreme Radikalismen ferngehalten, allerdings den Todeskeim in die Frömmigkeit der Orthodoxie eingesät. Schließlich bietet er nicht die monistische Auflösung der Spiritualisten für die Frage nach dem Leben mit Gott dar sondern die Antwort Luthers, der Fleisch und Geist, Welt und Gott nicht miteinander vermengt sondern uns in dem Dennoch der Rechtfertigung den Ausweg zu leben heißt. Dieser vermittelnden Tendenz dankt er seine breite geschichtliche Wirksamkeit und seine Einschätzung als Kirchenvater der lutherischen Kirche, wobei man aber auch bei diesem Kirchenvater die bewußte und künstliche Zurückdrängung der Häresie, die eigentlich seine Kraft ist, leicht übersieht. Diese das Wesen Speners ausmachende Zwiespältigkeit bringt in das Bild des Mannes, das durch milde und wirklich christliche Hilfsbereitschaft so anziehend wirkt, den Zug des Halben, Verklausulierten, Unschöpferischen hinein. Aber die in »heiliger Vorsichtigkeit« und Ängstlichkeit gesuchte und innegehaltene »Mittel-Straße« Speners wurde für Arnold die Rückzugsstraße, als er im konsequenten Spiritualismus Bankrott gemacht hatte.

B. Auch bei den eigentlichen Mystikern und Religionsphilosophen tritt eine eigene Geschichtsauffassung hervor, die wir später zu würdigen haben. An dem Inhalt der Kirchengeschichte, an ihrem Verlauf sind allerdings viele von ihnen nicht interessiert. So habe ich etwa bei der heiligen Therese und Johann vom Kreuz vergeblich nach der Verfallsidee gesucht, die für sie freilich schon durch ihren strengen Katholizismus eine Unmöglichkeit ist. Immerhin ist es beachtenswert, daß sich bei Frau von Guyon Spuren der Verfallsidee nachweisen lassen. Das zahlenmäßige Anwachsen der Christen, wie es durch die Erklärung des Christentums zur Staatsreligion verursacht war, hat eine Vergröberung und Vermehrung der Zeremonien, die an sich nur Erziehungsmittel für den Schwachen sind, hervorgebracht und die innere Sabbatruhe der Seele durch äußeren

[1] Vgl. K. Holl, Die Bedeutung der großen Kriege für das religiöse und kirchliche Leben innerhalb des Protestantismus, 1917, S. 56f.

Gottesdienst verdrängt. La liberté étant venue dans la suite de professer une religion publique, et les chrétiens s'étant extraordinairement multipliés et par conséquent étant devenus plus grossiers, les cérémonies et les spectacles ont été multipliés à proportions . . . l'église voiant qu'elle ne pouvait plus retenir ses enfans dans un état purement spirituel a multiplié les cérémonies pour s'accomoder à leur faiblesse[1].

Auch bei dem die spätere deutsche Mystik entscheidend beeinflussenden Religionsphilosophen Paracelsus ist die Opposition gegen sämtliche, sich gegenseitig verketzernden, sichtbaren Kirchen und Sekten mit ihren leeren Zeremonien, ihrer subtilen aristotelischen Theologie, ihrem Glaubenszwang und ihrer überflüssigen Hierarchie, die sich um die Mission nicht kümmert, und sein »unparteiisches« Eintreten für die im Christen- und Heidentum zerstreute Kirche des Geistes und der Tat[2], verbunden mit der Vorstellung von einem Abfall, der, im Alten Testament schon vorgebildet, unter Konstantin mit voller Kraft eingesetzt hat. Konstantin ist der »Anfang des Endechristen«, und die donatio Constantini ist etwas Teuflisches, da Christi Reich nicht von dieser Welt ist[3]. So haben sich Bücher und Wissenschaft und Kirchenväter, die »Poeterey« und »Schmeichlerey« getrieben haben, zwischen die einfache Lehre Christi und seiner Apostel und die Gegenwart eingeschoben und »niemen springt über dieselbigen Bücher zur der leer Christij, ainem jeglichen gefällt die Schreiber-Leer«. Zeremonien, Aberglauben, das ganze auf dem opus operatum beruhende Priestertum ist entstanden als ein Widerspiel der in Geist und Wahrheit wirkenden und nur von Christus eingesetzten Apostel. Nicht die Kirchenlehre macht selig sondern »die Liebe gegen Gott und dem negsten, nach Inngang des glaubens«. »Wisset das Gott

---

[1] Mme. de Guyon, lettres chrétiennes et spirituelles, 1717, III, 11f.

[2] Vgl. K. Sudhoff, Versuch einer Kritik der Echtheit der Paracelsischen Schriften, 1899, II, 411. Papisten, Zwinglianer und Lutheraner »seindt vier paar hosen eins tuchs«; vgl. ibid. II, 397, 399f. – Ibid. II, 488f.: »Selig ist das Vaterlandt das Gott rainigt von disen Gelehrten und Weisen, Bischoffen und Prelaten, Reichen und Edlen . . . biß sie kommen in die Weißheit der Natur.« Die Christen brauchen keine Pastoren, aber die Heiden brauchen Apostel, und das ist der urchristliche Sinn des geistlichen Amts; vgl. II, 409, 451, 510. – Gott »gibt denen Heiden auch, wer weiß, wo die seinen seind«. Die »öffentlich und heimlichen Christen« sind »bey den Heiden oder Christen«. Vgl. »von den hinfallenden siechtagen vier bücher«, 1564, 1r nach b3 u. 6r. Sein Gegensatz gegen die Mauerkirche, haben doch schon die Apostel das Kirchengehen verachtet, bei Sudhoff, a. a. O., II, 338; vgl. ibid. II, 252.

[3] Sudhoff, a. a. O., II, 510, 554. Die römische Hierarchie heißt die »Constantinische«. Ibid. II, 400; vgl. II, 239.

allain das hertz haben wil, nit die Ceremonien[1].« Eigenartig ist dabei in der Charakteristik des Verfalls das soziale Motiv. Ämter, Titel und Kleidung widersprechen dem Lebensgesetz der Liebe, nach dem alle Menschen gleiche Brüder Christi sind. Kaufleuten, Fürsten und Geistlichen fehlt mit der Armut die Liebe[2]. »Armut haben ist das Apostelambt.« »Selig und mer dann selig ist der mann, dem Got die gnad gibt der Armut[3].« Erweitert wird dieser Gedanke zur Glorifikation der Verfolgung. Wie es das Kennzeichen der falschen Christen ist, daß sie keine guten Werke tun, so sind die, »so verfolgung, so das Kreutz tragen, so leiden müssen von wegen des Namen Christi, selig«[4].

Nur allgemeine Gedanken sind es, die Arnd und Weigel über die Kirchengeschichte ausgesprochen haben. Arnds Blick ist allzutief auf den Verfall seiner Zeit gerichtet, als daß er die Vergangenheit anders als im idealen Licht sehen könnte; und auch gelegentliche Reflexionen auf eine in den Anfängen erfolgte Depravation des Christentums vermag ich wenigstens nicht bei ihm nachzuweisen[5]. Wohl aber tritt uns bei ihm der bei den Mystikern so häufige[6] und bei ihm unter dem Einfluß des Angela von Foligni betonte Gedanke von dem Kreuz als dem großen Erzieher der Menschheit und von den Kreuzträgern als den Freunden Gottes entgegen[7]. Dieselbe Vorstellung finden wir als ganz feststehende

---

[1] Sudhoff, a. a. O., II, 489, 446, 260f., 259, 339, 458; vgl. libri II de origine morborum, 1565, 1v nach y3.

[2] Sudhoff, a. a. O., II, 372, 464f.; 375, 379, 422, 483; vgl. II, 264.

[3] Sudhoff, a. a. O., II, 504, 458, 374.

[4] Sudhoff, a. a. O., II, 374, 450, 252. – Arnold über Paracelsus, K. u. K. H. II, 16, 22, 1ff., S. 900ff.; vgl. Anhang hierzu Nr. 91 u. 92; II, S. 1500ff. Arnold hat neben der Huserschen Ausgabe die 1616 erschienene Straßburger Folioausgabe benutzt. Sein oben zitiertes Wort gegen die Kirchenväter wird ebenso hervorgehoben wie seine Polemik gegen Aristoteles. Seine »zarten« Ausdrücke, sein lebhaftes Naturell und seine Absicht, nicht für die Öffentlichkeit zu schreiben, entschuldigen vieles an ihm. »Inmittelst so gibts der Augenschein und die Harmonie der Historie, daß Paracelsus die Beschuldigungen und üblen Urtheile bloß damit verdienet habe, weil er von den gemeinen Irrthümern sehr frei und doch nach der Warheit zu raisonnieren pfleget.«

[5] Brieflich bestätigte mir dies Urteil W. Koepp.

[6] Vgl. z. B. auch Petrucci, Kurtze geistliche und gottseelige Briefe (1705, bevorwortet von G. Arnold), I, 1, 24, wo er von der nicht »mit Bewilligung« der Menschen sondern in dreihundert Jahre währenden Verfolgungen gegründeten Kirche spricht.

[7] Joh. Arnd, Vom wahren Christenthum (1715), S. 457, 590, 598, 603, 639, 830. Auch die Anfechtungen hat Arnd bekanntlich, wie die quietistische Mystik zum Kreuz gerechnet. Vgl. W. Koepp, Joh. Arnd, 1912, S. 188 u. 227.

bei Weigel[1]. Sie wächst hier empor aus dem unparteiischen Christentum, das die mit dem Buchstaben und der »menschlichen Außlegung nach dem natürlichen Weltgeiste« arbeitende Theologie ablehnt[2] und die Väter in den weisen Heiden wie Diogenes und Anaxagoras erblickt[3]. Der Antichrist bindet das Reich Gottes an bestimmte Zeremonien, Dogmen und Symbole, aber »die heilige Catholische Kirche weiß von keiner Secten noch menschlicher Ordnung, sie ist gegründet auff keinen Menschen, . . . noch gewisses Volck, nur auff Jesum Christum . . . wer in Christo ist und Christus in ihm, der creutziget sein Fleisch sampt den Lüsten und Begierden, und ist in der h. Kirchen, er seye gleich wo er wölle, unter Luther, Bapst oder Türcken«[4]. Im »Geist und Glauben« steht Christi Reich, »innwendig in einem jeden und nicht gebunden . . . an Orter, Zeiten, Ceremonien, Personen«. Der geschichtliche Christus und der Glaube an die Imputation seiner Gerechtigkeit macht niemanden selig; es kommt auf die passive Erkenntnis Gottes »in einer hungerigen, demütigen, gelassenen Seelen« an, und Plato, Plotin, Mercur und Proclus haben diese übernatürliche, seligmachende Erkenntnis gehabt, »ob es gleich den verfluchten Anti-Christo verdreust, daß Gott also gnedig und unpartheyisch ist, und auch andern Völckern durch den h. Geist gebe ohne die Beschneidung, Tauffe, Ceremonien etc.«[5]. Verbunden ist das mit der Opposition gegen das Justinianische Recht, und gegen die Großen und Herrn, die »so viel Menschen umb der Thier und Fische willen . . erwürget und erhencket« haben[6], mit starken aus dem Naturrecht abgeleiteten kommunistischen Tendenzen[7], mit der Verwerfung der Theologenherrschaft und mit dem Eintreten für die Laien und mit der Anknüpfung der Gedanken an das apostolische Christentum[8].

Ausgeprägter sind die geschichtlichen Reminiszenzen und Reflexionen bei Christian Hoburg. Wir beobachten bei ihm die für die Gedankenwelt

[1] Vgl. z. B. die an den Dialogus de christianismo (1618) angebundene Predigt vom reichen Mann und armen Lazarus.

[2] Libellus disputatorius (1618), S. 29.

[3] Dem Dialogus de christianismo folgt ein Anhang: »ex vitis patrum, daß der Todt ein süsser Schlaff sey«, wobei Anaxagoras, Diogenes usw., nicht Christen, als Väter erscheinen. S. 106.

[4] Dialogus de christianismo, cap. 3, S. 44; vgl. S. 45ff. und cap. 5, S. 66; Soli deo gloria (1618), cap. 14, S. 46.

[5] Kurtzer Bericht vom Wege und Weise alle Ding zu erkennen (1618), cap. 4, B 3v, B 4r; Dial. de christ., S. 109, S. 16.

[6] Lib. disp., S. 23, 28. Die Jurisprudenz ist »auß den Heyden genommen« . ., »von denen die gute Christen seyn wollen«; Dial. de christ., cap. 4, S. 57.

[7] Vom Ort der Welt (Hall in Sachs. bey Christoph Bißmarck), cap. 24, S. 83.

[8] Das geht aus dem ganzen Dial. de christ. und seiner Disposition hervor.

des radikalen, von der Mystik bestimmten Spiritualismus konstitutiven Elemente: Die Opposition gegen die heidnische Subtilität der Theologie, die den »Welt-Ehr verschmähenden Christum mit seinem Geist« nicht kennt und über den leeren historischen Glauben an einen »kunstreichen« Christus pro nobis nicht hinausführt[1], und die in der toten Frömmigkeit des opus operatum und im endlosen Streit die Verpflichtung zu frommem Leben in der Nachfolge Christi und in der Selbstmortifikation vergißt[2]; Hoburg, der mit dem Frhrn. v. Weltz in Beziehung gestanden hat und immer wieder Arnd als den Wiedererwecker der praktischen und geistigen mystischen Theologie preist[3], urteilt, daß Juden und Türken frömmer leben als die evangelischen Christen, und daß der Antichrist, wie in der falschen Lehre Roms, so in dem falschen Leben der Protestanten in Erscheinung getreten ist[4]. Der Bußruf, in den seine Schriften münden — Traurigkeit ist besser als Lachen, ruft er seinen Zeitgenossen unter Hinweis auf Christus zu[5] —, gründet sich aber auch auf eine scharfe Kritik an der Hierarchie mit ihrem Gewissenszwang und ihrer Anwendung weltlicher Gewalt, an den Reichen und Mächtigen, an Krieg und Besitz[6]. Die sozial-politische Tendenz ist sehr stark bei ihm. Er stellt ein völliges politisches Reformprogramm, das, durch die Idee von der »Juristerey« Christi in der Bergpredigt bestimmt, ganz konsequent auch die Wiedergeburt des politischen Lebens von dem Christus in uns erhofft[7].

Die Voraussetzung aller dieser Gedanken ist die Verfallsidee. Bis in die Tage Konstantins hinein verachtete die Kirche die Welt und wurde deshalb von der Welt verfolgt und vergewaltigt. Das ist der normale Zustand, denn die Wahrheit muß von der Welt unterdrückt werden, und die wahre Kirche besteht aus den der Weltkirche und »dem Schein der literalischen Wissenschaften und Künsten« entgegengesetzten

---

[1] Vgl. Chr. Hoburg, »Teutsch-evangelisches Judenthumb« (1644), S. 64ff., 103ff., 276f., 350ff.; »der unbekannte Christus, das ist gründlicher Beweiß, daß die heutigen so genante Christenheit in allen Secten den wahren Christum nicht kennen, und derowegen in Lügen und nicht in Wahrheit sich nach ihm Christen nennen« (1709), S. 84, 137, 161; Teutscher Krieg, S. 39, 144f., 215: »Machet dann die Wissenschaft der Histori von Christo, der eussere Glaube ... bey aller meiner beharrlichen Boßheit einen Christen?«

[2] Teutscher Krieg, 39, 114, 215, 244; Teutsch-ev. Judenthumb, 403, 551.

[3] Vgl. 2. Anhang zum Unbek. Christus, 215f.; Teutscher Krieg, 62ff.

[4] Teutscher Krieg, 57ff., 44. — [5] Teutscher Krieg, 72f.

[6] Unbek. Christus, 63ff., 45ff., 176; Teutsch-ev. Judenthumb, 360f., 526ff., 549ff.

[7] Unbek. Christus, 139, 186ff.; teutsch-ev. Judenthumb, 227, 267, 280, 338, 553, 383, 317f.; Vaterlandes Präservatif (1677), S. 74, 87, 96, 135.

in allen Kirchen zerstreuten Frommen[1]. »Aber als der heydnische Kayser mit seinen heydnischen Sitten, Gesetzen und Ordnungen in das Reich Christi kam, da ward aus der Christenheit eine Babel, das ist verwirretes, vermischetes Wesen«; denn die Kirche hatte sich »mit dem Sonnenschein des Fleischs und der Welt bekleidet«; sie gewann die Gunst der Mächtigen, und »da ward aus dem Christenthumb ein Heidenthumb, ein Weltthumb, hernach ein Papstthumb, ein Heuchelthumb. Hinc illae lacrimae, daher kam der Abfall[2]«. Hier wurzelt der Verfall aller Sekten, die an der »Selbheit« kranken — »ein jeder reisset sich umb die Narren-Kappen« — hier ist auch der Verfall der Lehrer begründet, die Philosophen geworden sind, Geld und Macht suchen und »gar neue andere Menschen nach dem Model dieser Welt« sind[3]. Die Wahrheit, die niemals ganz erloschen ist, besteht in der mystischen Theologie, ein Begriff, über den später noch zu reden ist. Hier genügt es, darauf hinzuweisen, daß dieser für Hoburg zentrale Begriff den traditionalistischen Zug in seine Theologie bringt und ihn seine Gedanken nicht nur mit der Schrift sondern auch mit den »uralten Vätern« und den mittelalterlichen Mystikern belegen läßt[4]. Deshalb läßt er auch in den ersten dreihundert Jahren die »wahre, lebendige Erkenntnis« des armen und verachteten — im Gegensatz zum »alamodischen« — Christus vorhanden sein, um so die Basis seiner mystischen Theologie zu verbreitern[5].

Antoinette Bourignon ist davon überzeugt, daß alle äußeren Kirchen abgefallen sind[6]. Seit der Zeit der Apostel wirkt der Antichrist in der Kirche, der seit Kain die Frommen verfolgt und tötet. Auch ihr ist der Gedanke geläufig, daß das Verfolgtwerden zum Wesen der Wahrheit gehört, wie das Beispiel Christi, der Apostel, der Propheten und aller Frommen lehrt, während die Namenchristen Leiden und Armut scheuen.

---

[1] Theologia mystica (1655), II, 253ff. Jetzt hat man einen »Christum ohne Creutz und Leyden, ohne Martyrio, ohne Demuth, ohne Spott, einen Ehrgeizigen, Hochgraduirten, Welt-, Geld- und Zancksüchtigen Christum: das ist der lebendige Antichrist«. (Teutscher Krieg, 385.)

[2] Theologia mystica II, 254; Unbek. Christus, 157ff.; vgl. Teutscher Krieg, S. 379ff.

[3] Theol. myst. I, 135; Unbek. Christus, 159.

[4] Das »Exempel der Apostel uud der ersten Kirchen« ist für ihn ein fester Begriff. Vgl. Teutsch-ev. Judenthumb, S. 20.

[5] Der unbek. Christus, S. 157f.; theol. myst. II, 39, 127. — Arnold bespricht Hoburg, unter beifälliger Hervorhebung der verwandten Gedanken, K. u. K. H. III, cap. 13, § 14ff., S. 445ff.; vgl. II, 16, 1, 38, S. 55.

[6] A. Bourignon, Das Grab der falschen Theologiä, ausgerottet durch die wahre, so von dem h. Geist hergenommen ist (Übers. Amsterdam 1682), II, 28, III, 60f.; vgl. Arnold, K. u. K. H. III, S. 476f.

C'est une marque de vray enfant de dieu que souffrir persécution par la justice; aber überhaupt ist eine Seele, die leidet, mehr mit Gott verbunden, als eine, die sich freut[1].

Der Akzent fällt im Verfall bei der Bourignon auf den Besitz. Der Abfall beginnt mit dem Aufgeben des urchristlichen Kommunismus; denn mit dem Mein und Dein erkaltet auch die brüderliche Liebe; und auf diesem Weg ist die Kirche allmählich das geworden, was sie an sich nicht ist, ein weltlicher Staat. Und alles kommt darauf an, den Besitz, der den Eigenwillen immer wieder von der seligen Mortifikation zurückhält, aufzuheben[2]. Man darf die Worte Christi nicht umdeuten, wie die falsche Schultheologie tut, sondern man muß sie wörtlich befolgen, und das evangelische Leben der imitatio Christi ist nicht einmal schwer. Das Leben Christi und seiner Apostel verpflichtet noch heute; denn es ist ein Irrwahn, zu glauben, daß Gott sein Gesetz im Lauf der Zeiten ändert. Das gerade ist der Fehler der Väter und der Sekten, daß sie mit ihrer Verstandestheologie ihre eigene Lehre in die Schrift hineinlesen[3]. Aber die Gebote Christi gelten schließlich doch nur, weil der Geist, der in ihr, wie in den Aposteln dereinst, wirkt, ihr das sagt; und dieser Geist ist ewig unveränderlich, aber er treibt jetzt in der letzten Zeit in ihr neue Früchte über die Väter hinaus. Sie ist vom Geist Christi erfüllt, der Paraklet; sie ist die Mutter der Rechtgläubigen, die der Welt das Licht geben wird, und deren Seelenspeise »der Sinn der Schrift« ist, »sintemahl die gantze Schrifft in ihrer wesentlichen Krafft in dem Marck meiner Gebeine stecket«[4]. Diesen Geist haben die antichristlichen Schulen erstickt; aber wie Jesus, der größte gotttragende Prophet, den Geist hatte, ohne »Doctor und Orator zu spielen«, und wie er arme Fischer zu seinen Jüngern erwählt hat, so gibt Gott auch heute noch den Geist den Armen, Ungelehrten, Frauen, die sich aller menschlichen Weisheit entleert haben und so Gottes Herrlichkeit in sich darstellen können[5].

[1] La lumière du monde, 1679 (œuvres VII), I, 47ff., 198; Das Grab der falschen Theol. III, 231ff.; I, 138, La lumière née en ténèbres (1684), III, 167, 141, 144; I, 20; Probierstein (Übers. Amsterdam 1676), S. 175 und 143.

[2] Probierstein, S. 559; La lumière du monde, a. a. O., II, 38; Grab der falschen Theol. I, 4ff., 47 u. 56, III, 73.

[3] Grab usw. I, 6, 24; III, 67ff.; I, 109; II, 25ff.; vgl. III, 16.

[4] Ibid. IV, 8f.; II, 92, 96; vgl. III, 18; La lumière née en ténèbres, II, 110; ihr krankhaft gesteigertes, auf dem Bewußtsein des Inspiriertseins beruhendes Selbstbewußtsein zeigt sich etwa III, 170, wo sie erklärt, daß alle Weisheit Gottes, die Christus ist, in ihre Seele gelegt werden wird, wie Christi Leib im Leib der Maria war.

[5] La lumière née en ténèbres I, 34, 36; Probierstein 178; Grab usw. I, 9ff., II, 115f.; I, 46 u. 70; Hohe Schule der Gottesgelehrten (1682), I, 147ff.

Wir finden bei der Bourignon selbstverständlich Polemik gegen Theologen und Kleriker, von denen sie »Vollkommenheit« verlangt, aber auch gegen jede öffentliche Betätigung und gegen das Sakrament. Denn die Vollkommenen brauchen keine Sakramente, estant luy méme tout sacrement[1]. Am Dogma bekämpft sie vor allem die Satisfaktionstheorie, die Gottes Wesen widerstreitet, und in der das leere historische Christentum kumuliert. Sie ersetzt sie durch die Lehre vom Aufgehen des göttlichen Lichts in der abgezogenen und abgestorbenen Seele, wobei der freie Wille die psychologische Voraussetzung des Systems bleibt[2]. Jede besondere Kirche ist ein Widerspruch gegen das universale, weil in Individuen bestehende Reich Gottes. Das gilt von den Labadisten, von den Wiedertäufern, den Quäkern und den Frommen der katholischen Kirche, die la vraye pauvreté d'esprit alle nicht besitzen. Denn das einzige Gebot, das Gott gegeben, daß das Geschöpf sich dem Schöpfer unterwerfen muß, kann man in keiner confrairie erfüllen, sondern die Einigung mit Gott im Erfülltsein vom Geist Christi erleben wir nur in uns selbst. Le centre de nos cœurs sont les palais d'honneur, où Dieu se repose[3]. Die Braut Christi ist die Einzelseele des Frommen, der einsam ist in der verdorbenen Welt, in der es kaum noch wahre Christen gibt. Das ist die unparteiische Kirche, die weder an Petrus noch an Paulus noch an die Apostel gebunden ist, sondern überall dort ist, wo Christus in einer Seele herrscht, auch unter den Heiden[4].

Pierre Poiret, der Prophet der Antoinette Bourignon, hat ihre Ideen systematisiert, und so treten denn auch bei ihm die kirchengeschichtlichen Grundlinien schärfer hervor. Er geht davon aus, daß das Verderben

---

[1] La lumière née en ténèbres III, 169; 136ff., 140.

[2] La lumière née en ténèbres I, 13, III, 45ff.; Grab usw. I, 54; IV, 50. Die Sünde gegen den h. Geist ist der Glaube an die Seligkeit ohne gute Werke. Vgl. Arnold, K. u. K. H. IV, 884.

[3] Probierstein 440; la lumière usw. III, 15 u. 29; Grab usw. I, 41ff.

[4] Grab usw. I, 63, II, 10ff.; Probierstein 85; la lumière de monde II, 60ff.; Grab II, 28; Probierstein 175. — Arnold hat die Bourignon eingehend und mit Sympathie dargestellt. (K. u. K. H. III, 16, 1ff., S. 467ff u. IV, Nr. 31, S. 875ff.) Er bringt zweimal ihren Lebenslauf, der eine von Poiret verfaßt, ihre Schriften nach einem Register Poirets, Urteile über sie von Freund und Feind (darunter ein ablehnendes B. Bekkers, ein freundliches Chr. Thomasius'), ihr Bekenntnis und ihre Lehre, an der er die für ihn wesentlichen Punkte — sie ergeben sich aus unserer Darstellung von selbst — in langen Zitaten aus ihren Schriften hervorhebt. Er weist dabei noch auf ihre Auffassung Adams als eines androgynen Wesens hin und bezweifelt, daß sie die Freiheit des Willens gelehrt habe. »Eines der allerwunderbarsten von ihren Schrifften« ist nach Arnold das Licht der Welt.

der Kirche eine ganz allgemeine Vorstellung ist, und beruft sich dafür auf le grand Erasme, Petrarca, Müller, Arnd, Forbesius und Coccejus Aber es ist lächerlich, den Antichrist in einer bestimmten Sekte zu erblicken und die Erneuerung von einer andern ebenso bestimmten Sekte zu erwarten. Es ist eine aus babylonischem Wesen hervorgegangene Parteilichkeit, wenn man die eigene Partei groß macht und dabei die andern verdammt[1]. Es liegt vielmehr so, daß der Mensch trotz aller Versuche Gottes, ihn zu retten, immer wieder abfällt, und nur im Anfang von Epochen, in denen Gott sich neuer, den Menschen noch unbekannter, Mittel bedient, geschieht es, daß ein ernsthafteres Streben das göttliche Licht aufnimmt, das dann freilich bald der allgemeinen Erschlaffung wieder Platz macht. So ist der Abfall eine typische Erscheinung, und ebenso ist das Auftreten Christi oder Luthers etwas Typisches in seinen Wirkungen und seinem Verlauf. Christus hat die fünfte der sechs Epochen der Menschheitsgeschichte eingeleitet. Haben die meisten Menschen vor Christus aus Blindheit dem Geist widerstanden, so taten das die Schriftgelehrten aus Bosheit. Sie sind ein Beispiel dafür, wie Wissenschaft und Vielwissen von Gott entfernt, et oubliant le dieu du cœur, ils prirent petit à petit des créatures pour dieu. Christus, dessen Wesen Liebe ist, wurde Mensch, um uns zu zeigen, daß nur die unwissenden Kinder die ewige Weisheit erlangen. Sein Beispiel enthüllt le principe de vie, und seine Lehre hat er zum Schutz gegen die Glossen der Gelehrten durch sein Leben bekräftigt und die Forderung der Nachfolge erhoben. Er fordert kein Glaubensbekenntnis und keine Spekulation; was er will, ist ganz praktisch: La vertu et le renoncement à eux mémes[2]. Nicht diejenigen will er zu Jüngern haben, die spekulativ sich der Theorie des Christentums bemächtigen — das wäre ja eine Vermischung von Gut und Böse — sondern die, die sich selbst auf- und der ewigen Liebe hingeben. Nicht auf Meinungen kommt es an sondern auf die imitatio Christi, und es gibt keine andere Häresie als die, bewußt ein anderes Ziel als die Liebe Gottes zu erstreben und auf einem andern Weg, als dem der imitatio Christi, zu gehen[3]. Zwei Sakramente hat er eingesetzt, um zu verhindern, daß die Menschen Christen werden, ohne sich zu wandeln: Taufe und Abendmahl. Le batéme étoit étably pour séparer

---

[1] P. Poiret, l'oeconomie divine ou système universel et démontré des œuvres et des desseins de Dieu (1687), avis zu tom. V, §§ 4 u. 5.

[2] L'oec. div. V, 2, 8f., 13, 47ff., 66, 71. – Hier spricht sich Poiret gegen die Idee von der durch den Opfertod Christi zu befriedigenden göttlichen Gerechtigkeit aus. – 72, 90ff.

[3] L'oec. div. V, 110f., 98f.

les enfans de Babilonne et ainsi il n'étoit que pour ceux qui étoyent déja morts au péché. Die Kindertaufe ist so in den ersten Jahrhunderten nicht angewandt worden; aber Poiret lehnt sie nicht a limine ab, wenn es um Kinder wahrhaft christlicher Eltern sich handelt, da in solchem Fall die Seelen der Kinder so disponiert sind, daß man die Taufe wagen kann[1]. Auch das Abendmahl diente[2] in gleicher Weise der Reinerhaltung der auf die Liebe gestellten Gemeinde. Möglicherweise hat es noch mehr Sakramente gegeben, da alle Erlebnisse und Verrichtungen, wie sogar An- und Ausziehen, dem Frommen zu Mitteln werden können, durch die er sich Gott vorstellt[3]. Endlich wollte Christus, daß alle Christen gleich sein sollten. Er wollte keinen Besitz sondern eben die communion de tout; und er wollte das allgemeine Priestertum, und nur um der Ordnung willen ließ man die Besten und vom Geist dazu Bestimmten den Gottesdienst abhalten[4].

An allen diesen Punkten setzt der Verfall ein. Das Greisenalter der Menschheit beginnt[5]. Schon zur Zeit der Apostel beginnt man zu taufen, wenn nur der gute Wille sich zu bessern ausgesprochen war. So wurde es den Heuchlern leicht, die leere Zeremonie der Taufe mitzumachen, ohne der Sünde wirklich abgestorben zu sein. Ce fut par là que Babylone se méla avec Jerusalem. Die Vorliebe für die große Zahl hat die Dekadenz noch gesteigert. Denn der Teufel schickte den Christen die Kinder Babels als Brüder. Ils ont aimé le grand nombre, qui donne toûjours dans la vûe[6]. Ebenso wurde das Abendmahl, dadurch, daß man den urchristlichen Liebeskommunismus aufgab und in den Besitz

---

[1] L'oec. div. V, 107, 113, 122ff.; vgl. Irenicum universale (Deutsche Übers. Amsterdam 1702), S. 158f.

[2] L'oec. div. V, 152ff.; vgl. Irenicum univ. 48ff. L'eucharistie est primitivement une charité practique et vivante de personnes unies au Jesus Christ, ou une communion effective de cœur, d'ame, de vie, de biens, de nourriture, de couverture, de travail, de soins et d'assistances entre les membres du corps mystique de Christ . . . sans division, sans partialité, sans proprieté comme n'étant qu'un seul corps en Jesus Christ (V, 164).

[3] L'oec. div. V, 260f.; vgl. Irenicum univ. 9f. Alle Sakramete sind für Poiret wie für die Bourignon im letzten Grund Adiaphora, ein Notbehelf, um fromme Gemütszustände zu erzeugen, den der vollkommene Christ nicht mehr braucht. (IV, 222 u. 394). Vgl. IV, 237: Tout le culte extérieur n'est que jeu devant dieu, qui veut bien condescendre aus puérilités, au bugayement et aus jeus enfantins de ses créatures, moiennant que par là il puisse attirer et gaigner leur cœur.

[4] L'oec. div. V, 288, 263ff.

[5] Neben den sechs Zeitaltern kennt Poiret die Einteilung der Geschichte nach den mystischen drei Lebensaltern. L'oec. div. V, 287.

[6] L'oec. div. V, 132f., 289.

verfiel, verfälscht, und die Agapen sind nur ein vorübergehender Versuch der ersten Christen, den ursprünglichen Sinn des Abendmahls auch im Verfall aufrecht zu erhalten, indem sie wenigstens an bestimmten Tagen in diesen gemeinsamen Mahlzeiten durch eine »Beisteuer« die Gemeinsamkeit der Güter fingierten[1]. Endlich wurde das Amt, dessen Wirksamkeit man bisher an die Heiligkeit der es ausübenden Personen gebunden hatte, an sich selbst wirksam gedacht. Nach dem Grundsatz der Majorität — und er kam den Bösen zugute, die immer in der Mehrzahl waren — wählte man des conducteurs charnels, mondains et irregénérés, und diese haben nun erst recht den Weltkindern geschmeichelt und zuliebe gehandelt und den Geist der Schrift und des wahren Christentums verfälscht. So haben Zeremonien, Lehre und Leben der ersten Kirche allmählich ein anderes Aussehen und einen neuen Sinn gewonnen[2]. Auch der an sich nicht tadelnswerte Versuch, sich gegen die ungeistigen Lehrer zu schützen, indem man sie auf die Schrift und bestimmte Lehren verpflichtete, schlug zum Unsegen aus, weil die Verpflichtung bald auf problematische und nebensächliche Fragen ausgedehnt wurde[3]. Aus dem Judentum drang jetzt, nachdem die »Barrièren« von Taufe und Abendmahl gefallen waren, l'esprit de rabbinage et d'attachement à la lettre aus mots, à la critique de l'écriture in das Christentum ein; und aus dem Heidentum übernahm man die sagesse et philosophie mondaine, venant de la raison corrompue. Ces deux-là ont éteint les principes de la véritable interpretation de la doctrine de Jesus-Christ, sçavoir, l'humilité de cœur, la recherche des inspirations du s. Esprit et la simplicité Chrétienne, imitatrice de la vie du Sauveur. Hier ist die Wurzel des esprit d'opinions . . purement humaines et purement idéelles, toutes stériles et toutes mortes; aus dieser Quelle stammt der Geist der Disputationen, des Hasses, der Gewalt und der Schismen, durch den die Kirche ruiniert worden ist. So wird aus der wahren Theologie, die in der unmittelbaren Zwiesprache der Seele mit Gott besteht, die theologia superficiaria, die zunächst aus apologetischen Gründen mit der heidnischen Philosophie operiert, und die degenerierte falsche Vernunfttheologie[4]. Aber das

[1] L'oec. div. V, 187ff., 290; vgl. Irenicum univ. 90ff., auch 57ff.

[2] L'oec. div. V, 272ff.; – dabei ist Poiret nicht schlechthin gegen die Zeremonien. Sie sind in den jugendlichen Entwicklungsstadien der Menschheit und der Menschen – denn jeder Mensch rekapituliert in seinem Leben die Entwicklung der Menschheit – notwendig; aber sie haben keine absolute Geltung. (L'oec. div. V, 104ff.; vgl. IV, 250f.)

[3] L'oec. div. V, 277ff.

[4] L'oec. div. V, 290ff.; vgl. De eruditione triplici, solida, superficiaria et falsa (1708), II, 571ff.

Grundübel ist die Vermehrung der Christenheit, die Masse, die große Zahl und die dadurch bedingte Überzeugung: Il suffisoit alors pour étre Chrétien qu'on crût que l'Evangile étoit une histoire véritable et qu'on sçust reciter quelques paroles qu'on apprenoit sans y rien comprendre qu'humainement[1].

Vollendet wurde die Depravation des Christentums durch den Übertritt Konstantins mit seiner Pracht und seinen Lastern in die christliche Kirche; nichts ist lächerlicher als die Annahme, daß die Bekehrung Konstantins die Bindung Satans und den Beginn der tausendjährigen Herrschaft Christi bedeute. Jetzt ist vielmehr das reine Christentum öffentlich tot, und das Wort tu as le bruit de vivre, mais tu es mort (Apok. 3, 21) erfüllt sich am Christentum. Das Christentum wird heidnisch, die Kirche fleischlich, Besitz und Vernunft regieren die Kirche[2]. Die Heiligen flüchten in die Wüste; nur wenige bleiben in der Welt und retten so die Trümmer des reinen Christentums. Sie werden vom Tier und von der Hure, die auf ihm sitzt, verfolgt, getötet und als Häretiker geschändet; aber seit Kain und Ismael hat stets der gottlose und fleischliche Mensch den Frommen verfolgt und dabei Kreuz und Selbstverleugnung, in denen das Christentum besteht, wesentlich vermehrt[3]. In der Kirche herrscht jetzt die scholastisch-rabbinische Theologie; mit Disputieren sucht man die Heiden anzulocken; car les opinions étoient deja devenues l'ame et la foy des chrétiens. Man hatte die Warnung Christi und Pauli vor der Weisheit der Welt vergessen, und man hatte dabei den Geist verloren. In dieser Vermischung mit der Welt, ihrem Reichtum und ihrer Wissenschaft, besteht die Sünde der Hurerei; und das unwörtliche, eingeschränkte Verständnis der Schrift, der exklusive Hochmut, mit dem man sich allein für das Volk Gottes hält, der Glaube an Dogmen und Zeremonien, die die Moral auflösende Imputationstheorie und das Morden im Namen Gottes, das ist die Sprache des Tiers. Die Zeremonien und kultischen Formen sind an sich nicht böse; aber durch Heuchelei, Weltlichkeit, Eigenliebe und durch ihre Behandlung als opus operatum sind sie verfälscht worden und so das Zeichen des Tiers[4].

Man sieht, überall schimmert die Apokalypse mit ihren durch Coccejus angeregten Deutungen durch. Die verderbte Christenheit ist das

[1] L'oec. div. V, 298. – Die Apokalypse gibt zwar die Geschichte der Dekadenz de ce christianisme Babylonique; aber nach einer Quelle, où étoit le s. Esprit – d. h. die Bourignon –, bezieht sich vieles in der Apokalypse auf die Zukunft; noch ist nichts abgeschlossen. (V, 293ff.)

[2] L'oec. div. V, 298f.; vgl. Irenicum univ. 110ff.

[3] L'oec. div. V, 299, 317; vgl. Irenicum univ., Vorwort.

[4] L'oec. div. V, 302, 304ff., 313ff.

Tier; das zweite Tier, das mit der großen Hure identisch ist, ist der Klerus und die Lehrerschaft. Das Bild des Tieres sind die Synoden, welche die korrumpierte Christenheit repräsentieren, oder die öffentlichen gottesdienstlichen Veranstaltungen, in denen das Wesen der verdorbenen Christenheit zum Ausdruck kommt[1]. Poiret schildert dann die Entwicklung zum Ende[2]. In der letzten Epoche wird Gott die letzte Gnade der Welt erweisen, und Jesus Christus wird im Geist erscheinen und in mannigfachen Geistwirkungen sich kundmachen. Quiconque aura leu ou voudra lire les écrits de Mlle. Bourignon en sincérité de cœur et avec dessein de faire son salut, verra s'il leur manque quelque chose pour l'accomplissement parfait de ce que je viens de dire. Wenn sie verfolgt und verleumdet wird, muß man bedenken, daß der Teufel stets mit Hilfe seiner Werkzeuge, der Pastoren und Lehrer, die Geistträger verfolgt hat.

Diese Konstruktion der Kirchengeschichte — über den Begriff der mystischen Theologie und die Auffassung der Reformation sprechen wir nachher — geht aus einer antiklerikalen und antikirchlichen Frömmigkeit hervor, deren Prinzip der Geist ist. Wie nur derjenige den Sinn der Schrift erkennt, der in reiner Passivität Gott konform geworden ist und in dem also Gott selbst erkennt — denn eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* gibt es auf dem Gebiet der Erkenntnis nicht —, wie gerade die Ungelehrten, die frei von eigenen Gedanken sich der lumière tranquille et amoureuse de dieu hingeben können, Werkzeuge des Geistes sind[3], so ist auch die wahre christliche Religion überall, wo das Licht Christi in der Seele scheint und die Rätsel des Lebens erhellt, so ist auch die wahre Erkenntnis Gottes und Christi nicht wesentlich an die äußere Offenbarung gebunden sondern kann auch durch das innere Wort geschehen[4]. Christus tritt seit Adams Sünde für die Menschen ein, auf mancherlei Weise, und ist erst für die Sünde gestorben, als das Verderben übergroß geworden war[5]. Poiret vertritt ein streng »unparteiisches« Christentum. Konfessionelle Unterschiede haben mit Religion nichts zu tun; und alle Sekten sind eine Wirkung des Teufels und ein Produkt des Verfalls[6]. Glauben heißt erleuchtet sein, heißt Religion haben, und in allen Seelentätigkeiten vom Prinzip des göttlichen Lichtes geleitet werden.

---

[1] L'oec. div. V, 300ff., 297.

[2] L'oec. div. V, 320ff.

[3] L'oec. div. IV, 313ff., 316, 322, 339f. – Die Schrift ist ein Liebesbrief Gottes, den nur ein Liebender, kein Kritiker verstehen kann. – 326f., 340ff.

[4] L'oec. div. IV, 306, 287ff., 289ff.

[5] L'oec. div. IV, 98ff., 312. – [6] Irenicus univ., Vorwort und S. 4ff.

Dieser Glaube ist nie ohne Werke — der Wiedergeborene kann durch Gottes Gnade sündlos sein — und hat nichts zu tun mit der crédulité de la raison humaine, aus der les idoles abominables hervorgegangen sind[1]. Inhaltlich besteht die Religion in nichts anderem als in der Gottes- und der freien Nächstenliebe; und wenn der Mensch seiner Natur folgen würde, so würde er fromm sein und handeln. Denn die Natur ist rein, nicht als Überbleibsel aus dem durch Adams Sünde hereingebrochenen Verderben, sondern weil Gottes Gnade sie wiederhergestellt hat. Tout homme qui vient au monde apporte Dieu, sa loy et la véritable religion empreinte dans son cœur. C'est que Dieu-méme est rentré dans le centre des ces cœurs: et ce Dieu estant par tout le méme, tous les hommes ont également ces divins principes-là. Ainsi, un seul Dieu, une seule Foy. So gibt es seit dieser Tat Gottes ein gutes Prinzip in der Seele des Menschen, das mit dem Menschen geboren wird, und das mit dem Licht Christi identisch ist. Si par un détour des créatures il consulte la vérité qui luit dans le centre de son ame, il sera conduit par elle à Dieu . . . et sera vray Chrétien, méme sans la lettre de l'Evangile; parceque la lumière qui luit dans son cœur est l'esprit de Jesus Christ méme, qui opérera dans luy la vie et les mœurs de Christ et fera vivre Christ dans luy[2]. Allerdings kommt dies Licht in der Seele des Menschen nur dann zum Leuchten, wenn der Mensch zustimmt und das böse Prinzip in der Seele, die Vernunft, zurückdrängt. Wenn man fragt, warum das so ist, so antwortet Poiret, der Calvinist, daß Gott es so gewollt hat[3]. Trotzdem verurteilt er, der den Heiden außer dem blinden Aristoteles zum großen Teil die rechte Gotteserkenntnis zuspricht, den Sozinianismus und den Pelagianismus aufs Schärfste. Le Pelagianisme est la plus fine et la plus pernicieuse de toutes les espèces d'Athéisme[4]. Poiret meint, daß der Teufel diese Lehre Enthusiasmus nennen würde; und er gibt zu, daß es wahre Enthusiasten gibt, die Gott in der Seele tragen, wie das jeder Christ tun muß; die falschen Enthusiasten haben ein ungereinigtes Herz; sie haben Gott nicht in ihrem Herzen, sondern sind Knechte der verderbten Vernunft, wenn sie sich auch als Lehrer der Kirche aufspielen[5].

[1] L'oec. div. VI, 145, 163ff., 137ff., 144ff., 150ff.; 90, 10ff., 431.

[2] L'oec. div. IV, 150ff., 156. — [3] L'oec. div. IV, 146.

[4] L'oec. div. IV, 284ff., VI, 5ff.; vgl. Iren. univ. 45, 105. Auch hinsichtlich der Platoniker macht Poiret Einschränkungen, während Epiktet es ihm angetan hat.

[5] L'oec. div. IV, 164ff. — Für die Verfallsidee verweise ich noch auf Serrarius bei Goeters, die Vorbereitung des Pietismus in der reformierten Kirche der Niederlande bis zur Ankunft Labadies 1666 (Hall. Diss. 1909), S. 48, auf Labadie bei Heppe, Gesch. des Pietismus und der Mystik in der reformierten

C. Jakob Böhme hat in der Vorrede zur Aurora in einem Gleichnis die Geschichte des Christentums dargestellt. Es ist dasselbe Bild, in dem er das menschliche Leben schildert, das Bild des Baumes[1]. Seit der »Weltgeburt« streitet das göttliche Liebesreich in Christo mit dem göttlichen Zornesreich in Lucifer, und »im Streit ist der Urstand aller Geister und im Streit des Feuers wird die Liebe offenbar«[2]. So stehen seit dem Paradies zwei Bäume nebeneinander, ein guter und ein böser; und so wirken von Anfang an zwei Geschlechter gegeneinander, Kain und Abel, Ismael und Isaak; und immerdar hat Kain Abel »um des Glaubens willen« gemordet und sich des Todes Christi getröstet. »Als ein gantz heimlich Mysterium« ist die wahre Kirche Abels unter der Kainischen »Gleißnerey-Kirche«, die Herrschaft und Namen, Geiz und Hoffart hat, verborgen »und wird immerdar in ihrer Einfalt von Cain ermordet«, »wie es noch heute also gehet«[3]. Der Baum des Lebens, aus dem »der Fürsten- und königliche Zweig« hervorwuchs, ließ »viele tausend Legionen köstlicher süsser Zweiglein« aus sich hervorgehen. Stürme brausen über ihn hin, und manche Zweige werden abgerissen, aber immer neue wuchsen hervor. Die wilden Horden kamen und aßen von den abgerissenen Zweigen, in denen »grosse Kraft und Tugend« war; und wer davon aß, »der ward entlediget von der wilden Art der

Kirche (1879), S. 304, und auf Lodenstein, dessen Separation auf der Verfallsidee beruht, bei Goebel, Geschichte des christl. Lebens in der rheinisch-westfälischen evang. Kirche (1852) II, 168ff., 179. – Arnold spricht über Poiret kurz, da es sich um einen Lebenden handelt, K. u. K. H. III, 16, 32ff., S. 481ff. Er ist Herausgeber der Theol. Deutsch, Taulers, Thomas a Kempis, der Bourignon, Angelas v. Foligni, Cath. v. Genua. Arnold erwähnt seine Theorie von der Erleuchtung, vom Schriftverständnis, vom falschen und wahren Enthusiasmus und die Darstellung der Degeneration der Theologie in der Schrift de eruditione triplici. Das Lob des Christian Thomasius (er hat dieselbe Schrift Poirets, die 1692 erschienen war, 1694 herausgegeben, in der Vorrede gelobt und Poiret als den Führer zum Christentum, sich, Thomasius, als den Führer zur Humanität charakterisiert; die 1708 erschienene 2. Ausgabe zeigt den Bruch des Thomasius mit der Mystik) registriert er ebenso wie die Angriffe Jurieus, Leclercs, Pfeiffers und Meyers. – Über den Beitrag Poirets zur K. u. K. H. wurde schon berichtet. Für den Anteil Poirets an der »Historie und Beschreibung der myst. Theol.« Arnolds vgl. die treffliche Untersuchung W. v. Schroeders in den Monatsheften für Rheinische M. G., XVI (1922), S. 3ff. Eine Monographie über den ebenso bedeutenden wie wirksamen Poiret wäre dringend erwünscht. Poiret erwähnt Arnold in der epistola de auct. Mysticis (abgedruckt in de eruditione spec.), S. 545 als Herausgeber des Macarius und S. 559 des 1. Clemens zusammen mit Barnabas. Arnolds Sophia wird nur im Register der Mystiker erwähnt.

[1] J. Böhme, Theosophia revelata, das ist alle göttlichen Schriften (1730), I, 8ff.; vgl. VII, 249.

[2] VII, 203. – [3] I, 7; vgl. III, 241; VII, 226ff., 231, 236.

Natur, darinnen er geboren war, und ward ein süsser Zweig in dem köstlichen Baum«. Das ist die Ausbreitung des Christentums in Verfolgung und Martyrium.

Der »Fürst der Finsternis« sieht seinen großen Schaden und stellt einen Kaufmann auf, der die köstlichen Zweige um Geld verkauft, »damit er Wucher von dem göttlichen Baum hätte«. Da die Heiden »hauffenweise«, auch von fernen Inseln, zum Kaufmann laufen, um von ihm die heilbringende Frucht zu kaufen, schickt dieser Sendboten aus, die falsche Früchte als Früchte vom köstlichen Baum verkaufen, damit des »Herrn Schatz nur groß würde«[1]. Die Heiden aber sahen den guten Baum nicht, der seine Äste über sie ausbreitete, sondern sie aßen »die vermengte falsche Waare«, wobei trotzdem viele gesund wurden durch die »grosse Lust und Begierde« nach dem göttlichen Baum, dessen »Geruch« sie frei machte von ihrer »Grimmigkeit und wilden Geburt«. »Das währete eine lange Zeit.« Böhme bezieht sich hiermit auf das Papsttum. Interessant ist dabei, daß das Motiv vom Besitz und von der großen Zahl anklingt, und daß er den ersten Jahrhunderten der Kirche offenbar eine relative Gutheit zugesteht[2]. Nun ließ der Fürst der Finsternis einen wilden Baum »am Berge Hagar, in dem Hause Ismaels des Spötters« pflanzen, der »aus der Grimmigkeit der Natur« emporwuchs, und ließ ausrufen: »Das ist der Baum des Lebens, wer davon isset, der wird gesund und lebet ewiglich.« Die wilden Völker kamen und aßen von seiner Frucht, und der Baum wuchs und »ward also groß, daß er mit seinen Ästen reichete bis in das werthe Land unter den heiligen Baum«. Es ist der Islam, dessen Entstehung Böhme schildert[3], und über den er wie Arnold urteilt: »Der Baum aber hatte seinen Quell und Wurtzel aus der wilden Natur, die da bös und gut war; und wie der Baum war, also war auch seine Frucht[4].«

Die Völker konnten der Ausbreitung dieses »wilden Baums gegen Mitternacht«, der große Kriege gegen sie führte, nicht wehren, da sie

[1] I, 8ff., auch das Folgende danach.

[2] Er polemisiert gegen das »Pracht-Reich«, in das Christi Reich verkehrt worden ist. III, 263; die Zunahme der Zahl vermindert den inneren Wert. VII, 656.

[3] Vgl. VII, 706, wo Böhme die Blindheit der Mohammedaner hinsichtlich Christi als Strafe für die Blindheit der Arianer, die »allerley Leichtfertigkeit« in Zaubern und Flüchen bei Christi Leiden und Wunden verübten, und deren Bischöfe »in ihrer Geitzigkeit« seine Verdienste in ihre »Bauch-Orden« zogen, auffaßt.

[4] S. o. cap. 2; III, 243f. preist er Asien, Afrika und Griechenland glücklich; »ob sie am Reich Christi wol blind sind gewesen, so ist ihr Gemüthe doch in dem Einigen Gott geblieben und sie in Einträchtigkeit«.

durch die falsche Frucht der Krämer, die böse und gut zugleich war, »immer blinder, matter und schwächer« wurden[1]. Den köstlichen Baum aber sahen sie nicht. »Weil sie aber der wilden Natur im Menschen-Tand nachhureten in ihres Hertzens Gelüste, in Heucheley, so herrschete auch die wilde Natur über sie und wuchs der wilde Baum hoch und weit über sie und verderbte sie mit seiner wilden Kraft.« Der Kaufmann aber heuchelte und betrog die Völker weiter mit seiner falschen Ware, und die Klugen machte er selbst zu Kaufleuten in seinem Dienst, so daß niemand mehr den köstlichen Baum sah. »Da ließ er ausruffen (2. Thess., 2): Ich bin der Stamm des guten Baums und stehe auf der Wurtzel des guten Baums und bin eingepfropft in den Baum des Lebens... und habe die Frucht des heiligen Baums in meiner Gewalt und sitze auf dem Stul der göttlichen Kraft, und habe Gewalt im Himmel und auf Erden: kommet zu mir und kauffet euch ums Geld von der Frucht des Lebens!« Und die Völker wurden dank der schlechten Früchte des Kaufmanns immer ohnmächtiger und der wilde Baum von Mitternacht immer mächtiger, »und es war eine elende Zeit auf Erden, als nicht gewesen war, weil die Welt gestanden; aber die Menschen meinten, es wäre gute Zeit, so hart hatte sie der Kauffmann unter dem guten Baum verblendet«. Es ist die Zeit des sich verschärfenden Verfalls, als die heidnische Philosophie in Christi Reich einzieht, die christliche Einfalt depraviert, um jede neue Meinung blutige Kriege entstehen und dabei jede neue Sekte ein — halb heidnisches und halb christliches — Hurenkind ist[2]; es ist die Zeit des Mittelalters, in der päpstliche und klerikale Gewalt den Geist in die »Mauer-Kirche« zwingt, und in der die Christenheit an der »Historie« als an »dem Purpur-Mantel Christi« hängt, aber Christus selbst und seine Kraft von sich wegjagt[3].

»Am Abend« aber ließ Gott aus barmherzigem Mitleid einen Zweig »nahe bey der Wurtzel aus dem köstlichen Baume« emporwachsen,

---

[1] Vgl. VII, 663ff., 666. Hier sagt Böhme, daß »alle geistliche Hurerey« dadurch entsteht, daß Christi Diener weltliche Gewalt besitzen. Ihre Gewalttätigkeit Andersdenkenden gegenüber, ihre »bösen Mord-Practicen« sind Schuld daran, daß die fremden Völker die Wahrheit des Christentums bezweifeln. Deshalb ist auch der Orient verloren gegangen und hat sich einer »Lehre der Vernunft«, dem Islam, unterworfen.

[2] Vgl. VII, 657ff.

[3] Vgl. VII, 680; 636. – Man begnügt sich mit dem »historisch gefärbten Glauben«, die »lebendige thätige Erkentniß« des sich selbst abgestorbenen und wiedergeborenen Christen fehlt. »Denn der ist noch lange kein Christ, der sich einen Christen nennet, sondern der ist einer, der im Opfer Christi aus seiner Menschheit in ihm geboren ist.« VII, 223f.

»und ihm ward gegeben des Baumes Saft und Geist, und redete mit Menschen-Zungen, und zeigete jedermann den köstlichen Baum, und seine Stimme erscholl weit in viele Länder«. Die Menschen sahen den Baum des Lebens nun wieder, davon die Alten gegessen hatten, bekamen neue Kraft und sangen ein neues Lied und wurden frei von der wilden Geburt und haßten den Kaufmann. Der selbst aber und seine Gehilfen kamen nicht, aus Scham, sondern kämpften gegen das heilige Volk, das die gefälschte Ware nicht mehr kaufen wollte, und lästerten gegen den grünen Zweig, der aus dem Baum des Lebens hervorgesprossen war. Aber Michael half dem heiligen Volk und siegte. Es ist die Reformation, die mit diesen Worten geschildert wird. Der Fürst der Finsternis erregte Kriege, »das Sturmwetter von Mitternacht aus dem wilden Baum gegen das heilige Volck, und der Kaufmann vom Mittage stürmte auch wider sie«, und es gab Märtyrer, und der köstliche Baum wuchs im Blut. Aber die Menschen wurden der köstlichen Früchte überdrüssig, die »Weisen und Klugen« suchten nach seiner Wurzel. »Und der Streit um die Wurzel des Baumes ward groß, also daß sie vergassen, von der Frucht des süßen Baums zu essen, von wegen des Zancks um die Wurtzel des Baums[1].« Sie wurden schwach und hoffärtig; »ein jeder meinete, er hätte die Wurtzel beym Stiele, man solle auf ihn sehen und hören und ihn ehren«. So dienten die Geistlichen heimlich dem Mammon und ärgerten die Laien, die in ein böses, unsoziales Leben verfielen, und »verliessen sich auf die Frucht des Baumes, die über ihnen allen schwebete, ob sie gleich ins Verderben geriethen, daß sie dadurch möchten wieder gesund werden«. Nur den Namen behielten sie von dem edlen Baum. »Seine Frucht, Kraft und Leben muste ihrer Sünden Deckel seyn.« Er selbst war zum »Schau-Spiegel« geworden. Es ist der Verfall der Reformation, auf den Böhme abzielt, und den er mit scharfer Opposition gegen die nichtwiedergeborenen Lehrer als Zanken und ungeistliches Leben schildert[2]. Die Hauptsache

[1] Vgl. III, 241ff. Gerade in Zeiten der Gottesfurcht hat man den Menschen zu große Ehre getan, so daß sie zur Zanksucht verführt wurden. Das zielt auf Luther. Die Abendmahlsstreitigkeiten in Deutschland sind aus dem Antichristen. »Denn der Antichristische Pfaffen-Teufel hatte die gantze Welt geblendet und in eitel Traditionen und Meinungen gebracht und sie von einhelliger Liebe abgewandt.«

[2] Vgl. VII, 240: »Keiner ist Christi Hirte, der nicht Christi Geist hat, und aus Ihme lehret.« »Sie zancken um die leere Hülse, als um die geschriebenen Worte und Buchstaben, und das lebendige Wort Gottes haben sie nicht in ihnen wohnende, daraus sie lehren solten.« (VII, 234f.); vgl. VII, 690, 711 662f.; IVc, 140ff.: Aus dem Zank um Meinungen entsteht Babel, »da man aus Hoffart um

ist aber der Gegensatz gegen den bloß historischen Glauben, der darauf vertraut, daß Christus für uns gestorben ist, ohne das Herz freizumachen von den vier Söhnen des Teufels, Hoffart, Neid, Geiz und Grimm, mit denen es »inqualiert« ist. »Das heilige Licht ist ietzo nur eine Historie und Wissenschaft: der Geist will darinnen nicht arbeiten[1].«

Deutlicher als bisher zeigen sich im folgenden die apokalyptischen Grundideen, unter denen das tausendjährige Reich freilich fehlt. Alles lebt »im Trieb der wilden Natur«, »bis auf ein kleines Häuflein; das ward geboren mitten unter den Dornen, in grosser Trübsal und Verachtung, aus allem Volck auf Erden, von Orient bis zu Occident.« Das sind die Lieblinge Gottes, die Armen, Ungelehrten, Viehhirten und Fischer, des Zimmermanns Sohn. »Was der Mensch liebet, darinnen verbirget sich Gott; denn ihm gefallet wohl, was vor der Welt alber und verachtet ist, was allein Ihm anhanget und Ihn fürchtet[2].« »Wer ist je und allwege bey der Kirchen Christi am festesten gestanden? Das arme verachtete Völcklein, das hat um Christi willen sein Blut vergossen. Wer hat die rechte, eine christliche Lehre verfälschet, und je und allewege angefochten? Die Schriftgelehrten, Päbste, Cardinäle, Bischöfe und grosse Hansen. Warum folgete ihnen die Welt? Darum, daß sie ein groß Ansehen hatten und vor der Welt prangeten .... Wer hat des Pabstes Geldsucht, Abgötterey, Finanzen und Betrug in Teutschland aus der Kirchen gefeget? Ein armer verachteter Mönch. Durch wes Macht oder Kraft? Durch die Macht Gottes des Vaters und durch die Kraft Gottes des heiligen Geistes[3].« So offenbart sich der edle Baum, »je länger je sehrer, wider alles Wüten und Toben des Teufels, bis ans Ende; da ward es lichte. Denn es wuchs ein grünes Zweiglein auf der Wurtzel des edlen Baums, und kriegte der Wurtzel Saft und Leben; und ihm ward gegeben des Baumes Geist, und verklärte den edlen Baum in seiner herrlichen Kraft und Macht, dazu die Natur, darinne er

---

die Historiam der Rechtfertigung .. zancket, und den Einfältigen irre und lüsternde macht, daß ein Bruder den andern um die Historien und Buchstaben-Wechseln willen verachtet und dem Teufel gibt.« Vgl. IV, 185; I, 324 f. So wenig die heidnischen Philosophen Gott erkennen können, sind die heutigen Lehrer dazu imstande; I, 286.

[1] I, 286; IVc, 141, 139; III, 14: »Aus der Historien soll sich keiner einen Meister, Erkenner und Wisser des göttlichen Wesens nennen, sondern aus dem heiligen Geist.«

[2] I, 20; VII, 240, 611: »Ein Schafhirt, in dem Gottes Geist wircket, der ist vor Gott höher geachtet, als der aller Weiseste und Gewaltigste in eigenem Witz, ohne göttliche Regierung.« Vgl. 610 und 598.

[3] I, 104 f.

gewachsen war.« Beide »Türen« in der Natur öffnen sich; die Erkenntnis beider »Qualitäten«, des Bösen und des Guten, wird offenbar; das himmlische Jerusalem und das höllische Reich wird allen Menschen sichtbar. Der Kaufmann wird von den Seinen ausgerottet; der »wilde Baum gegen Mitternacht« verdorrt; die Menschen sehen die Schande des Fürsten der Finsternis; »denn es war lichte worden«. Auch das dauert aber nur eine kleine Zeit; dann leben die Menschen wieder wie stets »im Gewächse der wilden Natur«. Es wird am Ende nicht besser sondern schlechter. In der Mitte dieser Epoche erheben sich wilde Stürme, »ein großer Wasser-Strom« vernichtet viele Zweige am heiligen Baum, »und mitten im Strom ward es lichte, und verdorrete der wilde Baum gegen Mitternacht«. Gute und Böse kämpfen den Entscheidungskampf[1]. Es ist nicht ganz deutlich, woran Böhme hier gedacht hat. Vermutlich hat er sich selbst als den grünen Zweig angesehen, der gegen Ende der Tage am Baum des Lebens emporwächst. Er will ja »als ein mühsamer Knecht die Erde von der Wurzel scharren«, um den ganzen Baum des Lebens zu enthüllen, wie ihn »der Geist der Natur« ihm offenbart. Die rechte Lehre Christi hat Luther ans Tageslicht gebracht; er will das, was noch fehlt, ergänzen, »die Philosophia und den tieffen Grund Gottes«, und dazu gehört doch vor allem die Erkenntnis der beiden »Qualitäten«, gut und böse, und die Erklärung der Tatsache des Übels. Auch der Pessimismus paßt zu eigener Lebenserfahrung; die großen Kämpfe, auf die er anspielt, werden als in der Zukunft geschehend zu denken sein, wie er auch die apokalyptische Entwicklung des Endes in demselben Imperfektum schildert, in dem er die ganze geschichtliche Entwicklung in der Vorrede zur Aurora gegeben hat. Das Ende bringt das Feuer. Das Feuer des heiligen Geistes verzehrt den Baum des Lebens[2]; der Baum der »grimmen Qualität« verbrennt im Zornfeuer Gottes, und Erde, Sterne, Elemente vergehen mit ihm, »ein iedes in dem Feuer seiner eigenen Qualität, und wurde alles schiedlich«. »Denn der Alte bewegte sich, in dem da ist alle Kraft und alle Creaturen, und alles was genant mag werden; und die Kräfte von dem Himmel, von den Sternen und Elementen, wurden wieder dünne und in die Gestalt formiret, wie sie vorm Anfang der Schöpfung waren; allein die zwey Qualitäten, Bös und Gut, die in der Natur waren ineinander

[1] I, 322f.; vgl. 246; I, 105.

[2] »In diesem Feuer qualificirten alle Stimmen des himmlischen Freuden-Reich, die in der guten Qualität waren von Ewigkeit gewesen, und das Licht der heiligen Trinität leuchtete in dem Baum des Lebens, und erfüllete die gantze Qualität, darinnen er stund.« (I, 17, § 76.)

gewesen, die wurden voneinander geschieden, und ward die Böse dem Fürsten der Bosheit und Grimmigkeit zur ewigen Behausung gegeben, und das heißt die Hölle oder Verwerfung, welche die gute Qualität in Ewigkeit nicht mehr ergreift oder berühret, eine Vergessung alles Guten, und das in seine Ewigkeit.« Alle aber, die vom guten Baum gegessen hatten, wurden aufgenommen in die »gute und heilige Qualität« und auch diejenigen, die »im Licht der Natur und des Geistes« geboren waren, die den guten Baum nicht erkannt hatten, aber in seiner alle Völker überschattenden Kraft gewachsen waren — viele Heiden gehören dazu —, »die wurden auch aufgenommen in derselben Kraft, darinnen sie gewachsen waren«. Es ist für das Verständnis Böhmes von entscheidender Bedeutung, daß das Ende keine Einheit sondern die Trennung ist. Die Dissonanzen in dem Weltprozeß, die durch das erst Leben ermöglichende Ineinandersein von Gut und Böse entstehen, lösen sich, nicht indem das Gute über das Böse triumphiert und in einer Harmonie »das Lied von dem Baum des ewigen Lebens erklingt«, sondern so, daß Gut und Böse voneinander geschieden werden, und jedes für sich in Ewigkeit eigene Früchte bringt.

Es ist unfraglich, daß diese grandiose Darstellung der Geschichte der Menschheit von der Verfallsidee beherrscht ist. Sie kennt einen dreifachen Verfall, den nach den ersten Jahrhunderten, den nach der Reformation und den — wenn wir richtig gedeutet haben — nach Jakob Böhme. Schon aus unserer Reproduktion wird es hervorgetreten sein, daß auch bei Böhme die uns bekannten spiritualistisch-mystischen Motive in der Anschauung von der Geschichte wirksam sind. Die Wurzel des Abfalls ist die »Selbheit«, aus der alle Meinungen und Sekten in ihrer babylonischen Verwirrung hervorgegangen sind. »Sobald die Seele von der Selbheit, vom Vernunfft-Licht isset, so wandelt sie in eigenem Wahn[1].« Dabei ist zwischen den einzelnen Sekten kein Unterschied, »und liegen alle gleich wie Hagar in der toten Vernunft verschlossen«; denn sie decken sich alle mit[2] dem »Mantel Christi«, aber sie »schänden« ihn in ihrer ungebrochenen Selbheit und Weltlust. Denn die Vernunft, die aus dem Sterngeist ist, muß gebrochen werden, und der Wille muß alles »Schnitzwerk« der Vernunft dahinten lassen und sich in Gottes Willen einführen, um Gott in sich wieder zu gebären. Der Wille ist ja bei Böhme im psychologischen Prozeß »Meister und

[1] VII, 184ff.; IVc, 92ff.; V, 195; VII, 345f.: »in dieser Hure der Selbheit haben sich alle falsche Geistlichen gekleidet«, die ohne Geist als Lehrer auftreten und sich auf den wörtlichen Schriftsinn und den historischen Glauben berufen.

[2] VII, 409 und 249.

Führer«; denn »im Willen wird der rechte, wahre Glaube erboren«, und die »lebendige Bewahrung des Willens, der durch die Vernunft bricht«, das ist die Wiedergeburt[1].

So endet Böhme beim »unparteiischen« Christentum; »ein Christ aber hat keine Secte«, mag er auch an den Gottesdiensten einer Sekte teilnehmen; denn er hat »nur eine einige Wissenschaft, die ist Christus in ihnen«. Alle Meinungen und kultischen Handlungen, die »Mauerkirche« mit ihrem »historischen« Glauben, all das ist »Babel und Fabel«; denn »sein Hertz ist die wahre Kirche[2]«. So radikal das gedacht ist, so darf man doch die Stellen nicht übersehen, in denen Böhme die Kirche als Mutter bezeichnet, und in denen er erklärt, die Mauerkirche nicht abreißen sondern den Tempel Gottes in sie einfügen zu wollen[3]. Allerdings umspannt die Kirche Böhmes auch die frommen Heiden. Einmal findet man bei vielen von ihnen einen frommen Wandel, Liebe und Sanftmut, und damit das universale Licht Gottes[4]; und dann ist auch in ihnen »der hungrige begehrende Glaube«, der nichts ist als eine »Begierde zu Gott«. »Sie begehren Gnade und suchens nicht am rechten Ziele«, aber auch dies Begehren lebt von der Kraft und dem Geruch des alles überschattenden Lebensbaums. »Das saget der Geist: Viel Heiden, die deine Wissenschaft nicht haben, und streiten aber wider den Grimm, werden dir das Himmel-Reich zuvor besitzen[5].«

Endlich ist Böhme davon überzeugt, daß Kreuz und Verfolgtwerden der Weg ins Himmelreich sind, und daß gerade die wirklich Frommen von den Söhnen Babels verfolgt werden[6].

Fast könnte es so scheinen, als ob Böhme den Ablauf der Geschichte in derselben Weise wie alle Mystiker gesehen hat; und doch liegt ein

[1] III, 247; VII, 185; III, 69f.; IV, 193f., 197. — Böhmes Gegensatz gegen alle Gelehrsamkeit betont stark Windelband, Geschichte der neueren Philosophie, I[5] (1911), S. 113.

[2] IVc, 137, 135; vgl. 95; V, 195; VII, 680, 711; IVc, 135: »Der Heilige aber hat seine Kirche an allen Orten bey sich und in sich; dann er stehet und gehet, er lieget und sitzt in seiner Kirchen, er ist in der wahren Christlichen Kirchen, im Tempel Christi. Der h. Geist predigt ihm aus allen Creaturen; alles, was er ansiehet, da siehet er einen Prediger Gottes.« — Auch Böhme spricht zum »unparteiischen« Leser, z. B. VIb, 2.

[3] VII, 225; V, 108: »Wir wurden in unserer ersten Mutter, die uns alle gebar, blind, und werden nun in unserm Alter, da wir am Ende sind, wieder in der Mutter Schooß sehend.«

[4] I, 133, 134, 328, 288.

[5] VII, 224; IVc, 137; I, 288; VII, 537: »Der Name machet keinen Unterschied in der Kindschafft Gottes sondern der Geist im Hertzen, recht zu tun, Gott zu gehorsamen.«

[6] IV, 221; IVc, 139; V, 4; VII, 603.

charakteristischer Unterschied vor. Gewiß, auch Böhme ist in dem Sinn Mystiker, daß er, von dem metaphysischen Urtrieb nach dem Einen ausgehend, in der Religion die Verschmelzung des menschlichen Willens mit dem Göttlichen erleben will. Aber er ist zugleich Philosoph, und als solcher in Einzelheiten wie im ganzen — man denke an den Gottesbegriff — stärker von Luther abhängig, als er selbst weiß. Dem Philosophen enthüllt sich das mysterium magnum, daß das Letzte nicht die Einheit sondern der Gegensatz und die Zweiheit ist. Leben ist nur möglich, wo der Gegensatz ist; und auch Gott ist nur deshalb der offenbare Gott, weil er den Gegensatz in sich trägt, aus dem die Welt geworden ist. So kommt Böhme zu einer tiefsinnig-positiven Wertung alles Negativen in der Geschichte. Er hält die Weisen für die Kinder des Sterngeistes und Babels, aber er gesteht doch auch ihre Notwendigkeit zu. »Der Albere ist ihm (Gott) so nütze als der Weise, denn mit dem Weisen regieret er, und mit den Albern bauet er. Sie sind allzumahl seine Werckleute zu seiner Wunderthat[1].« Die Zerspaltung der Christenheit in Sekten ist ihm die verderbliche Wirkung der ungebrochenen menschlichen Selbstsucht, aber auch dieser neue Turm von Babel ist nicht unnütz sondern »das grosse Geheimniß der göttlichen Offenbarung nach Liebe und Zorn«[2]. Von hier aus ist auch Böhmes Stellung zu Krieg und Obrigkeit zu verstehen. Wohl gehört der Krieg nicht in die Ordnung der Natur, sondern »in die Begierde, in Turbam magnam«, aber er ist doch zugleich eine »Ruthe Gottes Zornes«, durch die die Sünde gestraft und ein Neues, Besseres durchgesetzt wird, wie die Kriege Israels beweisen[3]. Wohl ist die Obrigkeit und das Amt ein Erzeugnis des Verfalls, und in der Gegenwart unterdrückt sie als Nachkomme der Schlange die Armen und Elenden, aber sie verwaltet die Gesetze der Natur und an sich gilt von ihr, daß sie »aus einer göttlichen Wurtzel zum Guten urständet«; allerdings wird die ideale Obrigkeit ohne Zwang und Gewalt erst im Reich der wiedergeborenen Christen verwirklicht sein können[4]. Das sind absolut unmystische Züge in Jakob Böhme. Die Mystik kennt, beherrscht von dem Urtrieb nach dem Einen, nur eine Auflösung aller Gegensätze des Lebens in dem Sinn, daß schließlich alles Ungeistige, dem nur negativer Wert zukommt, von dem Geist besiegt und in ihm gewandelt wird. Krieg, Amt, Kirche, all das ist »Welt« oder »Fleisch«, und muß vom wahren Christen gehaßt und bekämpft werden. Das Ziel der Geschichte ist für diese monistische Lebensanschauung konsequent die *ἀποκατάστασις πάντων*, in der unter dem einen Haupt Christi die ganze Vielheit zur Einheit zusammengefaßt

[1] III, 329. — [2] VII, 346. — [3] VII, 304, 163. — [4] VII, 303, 164.

ist. Jakob Böhme weiß wie Luther, daß es ohne die großen Gegensätze kein Leben gibt, daß sie unüberwindbar sind, Tatsachen, die hingenommen werden müssen; denn die Quelle des Lebens ist die Zweiheit, nicht τὸ ἕν. Er geht zwar nicht den Hochweg, den Luther in seiner Rechtfertigungslehre mühsam erkämpft, und den seine Erben mühelos trivialisiert hatten, aber in die mystische Frömmigkeit Böhmes brechen protestantisch-philosophische Gedanken ein und geben ihr den Reiz der Eigenart. Die Befreiung dereinst erwartet Böhme von dem Aufhören des Ineinander aller Gegensätze, freilich nicht so, daß das Gute das Böse überwindet, sondern so, daß Gut und Böse eine Sonderexistenz in ewiger Fruchtbarkeit führen, daß Himmel und Hölle, die im menschlichen Herzen vereinigt sind, sich trennen und Himmel Himmel, Hölle Hölle wird und bleibt[1].

[1] Ich wies schon im ersten Kapitel darauf hin, daß Böhme am tiefsten und nachhaltigsten auf Arnold eingewirkt hat. Auf die Terminologie wurde dabei auch verwiesen. Nachtragen möchte ich, daß der Vergleich des Christentums mit dem Baum (Beschluß § 6 der K. u. K. H. II, S. 320) von Böhme aus der Vorrede zur Aurora entlehnt sein dürfte. Die Unterschiede von Böhme, die Arnold in die Reihe der Böhmisten zweiten Rangs rücken, und die durch die Berührung mit der quietistischen Mystik und der Mystik überhaupt in ihrer die Konturen verwischenden Art erklärt werden dürften, ergeben sich von selbst. — Pfanner meint, Arnold habe alles Böhme Schädliche in seiner Darstellung weggelassen und den Schuster »gar zu delicat und zärtlich« angefaßt. (Unp. Bedenken, § 12 ff., § 39, sowie K. u. K. H. III, A., S. 35 und S. 39 f.) Cyprian tadelt Arnolds, angeblich von Freund und Feind herrührenden Bericht über Böhmes Examen in Dresden, weil der Bericht nur von Böhmes Freunden stammt. Arnold fehle die »redliche Intention«. (Fernere Proben von G. Arnolds Partheilichkeit, § 17, 21 f., 24 = K. u. K. H. III a, 113, 114 f., 116.) Arnolds Verteidigung gegen Pfanner unter Berufung auf Speners und Franckes Urteil über Böhme (K. u. K. H. III A, 31); ähnlich die Verteidigung Arnolds gegen Cyprian in den hist. theol. Betrachtungen III B, S. 231 ff., wobei auf Kortholts Kirchengeschichte, S. 861, die ebenfalls das Dresdener Examen bringt, verwiesen wird. Die anonyme Verteidigung Arnolds in den Aufrichtigen Anmerkungen über die bißher erregten Strittigkeiten usw. (K. u. K. H. III B, S. 77 ff.) stammt aus Böhmistischen Kreisen. Sie widmet Böhme ein besonderes Kapitel (Cap. 6) und gibt eine lexikographische Erklärung einzelner Fachausdrücke Böhmes. — Böhme, der im Katalog Brecklings bei Arnold III, Nr. 34, S. 903, als Zeuge der Wahrheit erscheint, wird in einem besondern Kapitel II, 17, 19, 1 ff., S. 258 ff., dargestellt. (Vgl. Addit. II, S. 1039.) Die Darstellung kann hier nicht reproduziert werden. Sie verrät genaue Kenntnis der Schriften Böhmes, bespricht die Ausgaben und deutet § 15, S. 264 auf die von Gichtel unternommene hin. Der Akzent fällt darauf, daß Böhme inspiriert geschrieben hat, gerade als Schuster, was freilich in der Arnold eigenen Form durch Urteile anderer vorgetragen wird. Die Tendenz ist die, Böhme abzuschwächen. Dem dient der Hinweis, daß er Lutheraner blieb und keine Sekte aufrichtete; dem dient auch die Ableitung der Böhmistischen Theorie von Adams Sündenschlaf, die Arnold geteilt hat, aus Luthers Genesiserklärung 2, 21; und wie Quirinus Kuhlmann vergleicht Arnold Böhmes Worte mit denen Heinrich Müllers. (§ 25, S. 268.)

Jakob Böhme ist von seinen Jüngern, wohl unter dem Einfluß der »mystischen Theologie« und der quietistischen Mystik, im Sinn der durchschnittlichen Mystik überhaupt, stilisiert und damit nivelliert worden. Johann Georg Gichtel, der die Besuche seiner Braut datierende[1] Bräutigam Sophias, der doch stets voll Stolz von seinen drei abgeschlagenen reichen Heiratspartien spricht[2], sieht in der Eigenheit den »feurigen Drachen«, der der astralischen niederen Vernunft in der Seele zur Herrschaft verhilft, der den Geist verdrängt, und der so die Katastrophe herbeiführt. »Der Teufel, Gottes Zorn und unser eigener Wille sind nur Synonyma[3].« Aus dieser Wurzel erklärt sich die asketische Opposition gegen die Ehe und gegen jede geschlechtliche Betätigung[4] — in der Wiedergeburt bekommt der Willenlose keine neue Seele sondern den neuen »Krafft-Leib« der Sophia und wird so als Mannweib Christo gleichförmig und wie Adam vor dem Fall und kann jetzt Jesum in sich ausgebären[5] — und ebenso der Gegensatz gegen die Zerspaltung der Kirche in Sekten mit ihrem buchstäblichen, historischen Vernunftglauben, mit ihrer zerrüttenden und trennenden buchstäblichen Exegese der Schrift, mit ihrer zanksüchtigen kraftlosen Vergötterung der Wissenschaft und ihren eitlen akademischen Würden[6]. In der Lehre richtet sich der Widerspruch vor allem gegen die Rechtfertigungslehre, den von Luther gebahnten »Mittelweg« der fleischlichen Sicherheit und der Verachtung des Kreuzes. Der Christus pro nobis hilft gar nichts; wir müssen »kleine Götter in dem grossen Gott« und darum »Liebe essentialiter« werden; wir müssen Christus

---

[1] Theosophia practica [3] 1722; III, 2286; V, 3790.

[2] Ibid. VI, 1612; V, 3844; III, 2200.

[3] Ibid. I, 92, 164; III, 2248 und 2280, 2338; V, 3272.

[4] Ibid. III, 2176ff., 2195ff., 2204; II, 640, 636, 662, 872: »Die Eva ein Rigel vor Sophia.« Vgl. I, 302.

[5] II, 1203; III, 2316, 2326, 2333; VI, 1799ff.; I, 251, 552: Wir müssen Mannweib werden, das heißt Jesus in der Seele anziehen; 542: »Jesus die Gehülfinne«; I, 576: Gichtel hat sich beschnitten, da erst ist die Gemeinschaft mit Sophia »durchgebrochen«. Der Ausdruck »Durchbruch« ist bei ihm häufig. — Da das Ziel der Wiedergeburt die Wiederherstellung des in Adam verlorengegangenen Bildes Gottes ist, muß die Zerteilung in Mann und Weib überwunden werden; »denn das Paradis in den zertheilten Tincturen nicht bestehen kan«. (IV, 3048f.) Darum besteht der Fall Adams nicht im »Apfelbiß« sondern im Schlaf, indem er durch den spiritus mundi Mann und Weib wird. (IV, 2832; vgl. II, 1115; II, 707, 660: Der Schlaf ist »das Sterben des Paradisischen Leibes«).

[6] I, 184; II, 1112f., 1118; III, 2319; II, 617; III, 2035; VI, 1840 und 1821: Die heutige Theologia »gehet auf Steltzen, hat ein grosses Wissen, aber keine eigene Erfahrung, und meinen, sie können von außen die Sünde vergeben, wie etwan ein Wirth eine Zech auswischet«.

erfahren, schmecken, riechen, ihm gleichförmig werden, und dazu gibt es keinen andern Weg als den der völligen Selbstentäußerung und des Kreuzes[1]. Auf den Glauben kommt es weniger an als auf die Liebe, die alles überwindend »in der Mittelbahn piano« geht, und ohne die der Glaube »unempfindlich« ist. »Wir können nicht glauben. Die Liebe glaubt in uns; denn sie ist Gott in uns.« Weil dieser »flammende feurige Liebe-Geist« fehlt, darum ist das Christentum ein »Kistentum«, in dem die eine Sekte die anderen beißt[2].

Trotzdem die »Ichheit« die Wurzel des tief und weit verbreiteten Verderbens ist, wohnt Gott im Zentrum unserer Seele, und trägt der einzelne Fromme die Kirche in sich. Der Brunnen des Lebens fließt in uns selbst, und ihm gegenüber ist die äußere Kirche wie ein ausgehauener Brunnen und Babel. Gichtel hat die Kirche in sich gesucht und gefunden. »Ich bin selbst in mir im innersten Grund die Mutter Jesu.« »Ich bin in Christo Jesu alle Tage ein Meß- und Schlachtopfer[3].« Bei der Mauerkirche — und alle Sekten sind Babel — ist die große Zahl; die wahre Kirche haben natürlich nur wenige in sich. Sie sind einsam und arm, und nur der erfährt das »große Mysterium« der Armut Jesu, dem Sophia diesen »Brautschatz« in die Ehe mitbringt. Die Armut ist die »Empfindung« und »Schmeckung« der göttlichen Kräfte; denn unser »Willen-Geist« wird nun ein Wille mit Gott[4]. Babel verfolgt die Kirche Christi und verringert sie: denn immer tötet Kain, der im Steinhaus »geplärrt« und am Buchstaben gehangen hat, den Abel, weil dieser »den äusserlichen Kälber-Tantz nicht (hat) mit-tantzen wollen«. »Und dieses Erheben der äusserlichen und Unterdrücken der wahren und verborgenen Kirche Gottes wird auch wol bleiben, so lang der Schlangen-Saame in der Welt herrschet[5].« Aber durch das Kreuz zieht die ewige Liebe den Menschen in die Lichtwelt des schon auf Erden sich erschließenden Paradieses hinein, und auf dem schmalen Weg der Abtötung des eigenen Willens

[1] I, 531, 590, 507f.; II, 597; V, 3785; VI, 1822. – Auch gegen die Prädestination spricht sich Gichtel wie Böhme aus – beide halten auch den freien Willen hoch – da sie »sichere« und »desperate« Gemüter erzeugt. (V, 3140; VI, 1317.)

[2] II, 800f., 1022, 1160. – Die Kriege sind eine Folge des Tanzes ums goldene Kalb. (II, 860.)

[3] I, 572, 53f., 63: »Ich achte ausser mir nichts, gebe alles in den Tod und halte mich allein an den innern Gott in mir.« Nur der wirkliche Jünger Christi kann das Abendmahl genießen; aber er kann es am Tag »hundert und mehr malen«. (I, 36f.)

[4] I, 76, 8, 504, 145; II, 747; III, 2246; vgl. 2298; IV, 2897; V, 935: »Gott hat erwehlet, was arm ist, daß er die Reichen zu Schanden mache.«

[5] I, 75f.

erreicht man die unaussprechliche Freude der wirklichen Gemeinschaft mit Sophia[1].

So ist das Verderben allgemein, und es besteht keine Möglichkeit, Babel, die Kirche des ungöttlichen Amts — ihr Fall steht bevor — mit der Kirche der Wiedergebornen, die alle Geistliche sind, zu verbinden[2]. Es bleibt nichts übrig, als dem Geist zu gehorchen und Babel und das lieblose Brotbrechen zu verlassen, was die »fladdernden und heuchelnden« Pietisten aus Furcht vor dem Kreuz nicht wagen[3].

Alle diese Gedanken bezeugen die triviale Radikalisierung, die Gichtel an Böhme vorgenommen hat. Er stellt den Gipfel des undogmatischen und unkirchlichen Christentums dar. Aber sein nackter Individualismus führt zu einer Verflachung seines viel tieferen Meisters Böhme, den gerade das Lutherische Erbe weit über die gewöhnliche Mystik erhebt. Ich möchte dabei hervorheben, daß der alles Positive aufhebende Spiritualismus — er kehrt bei den englischen Böhmisten wieder — die Stimmung der Aufklärung an seinem Teil vorbereitet, wie auch der »geistliche« Biblizismus zur Auflösung der biblischen Autorität geführt hat.

Eine reine Kirche hat es nie gegeben, denn auch zur Zeit der Apostel haben sich Sekten gebildet[4]. Die Kirche als historische Erscheinung ist eben ein Selbstwiderspruch. Trotzdem aber sieht auch Gichtel in der apostolischen Zeit der Kirche ein Ideal und bedauert, wie weit sich die Gegenwart von ihrer Leidensfreudigkeit, Einmütigkeit und ihrer Gütergemeinschaft entfernt hat. »Es ist ja nicht ein Fußtapf

[1] II, 602; IV, 2518; VI, 1649. — [2] I, 4, 522; II, 762.

[3] IV, 2548; V, 3144. — Gichtel geht dabei streng mit allen Sekten, aber auch mit ihm näherstehenden Mystikern ins Gericht: Die Quäker sprechen vom inneren Licht, sammeln aber Schätze und mästen den Bauch. (I, 112, 68); an den Labadisten rügt er den ekstatischen Enthusiasmus (I, 51); an Breckling die »Vielgeschäftigkeit« und den »verkehrten Natureifer« (I, 100; II, 895); auch von Kuhlmann will er nichts wissen (I, 183); von der Bourignon meint er, sie habe sich mit Männern umgeben, wie Labadie mit Weibern (III, 2416). Auch von der Leade spricht er nicht nur freundlich. (I, 217, 313, 326 und III, 2430.) Spener, den er »mein lieber Präceptor« tituliert, wird dann als Hinderer des Durchbruchs zum Licht bezeichnet; denn »die C.A. hindert den Geist Gottes«, »und solange ein Gemüt an einer äusserlichen Religion hanget, kan es nicht zur Philadelphischen Liebe-Gemeinschafft durchbrechen; denn es bätet das Tier an«. (II, 657; III, 2399f.) Freundlich urteilt er von Giffthеil (III, 2211), von David Georg im Zusammenhang mit Herrn Arnolds Schriften (III, 2237; anders III, 2146), von Macarius (II, 735) und besonders von Böhme, der für ihn »ein Licht« ist und dessen Schriften »den Schmack des Paradieses« erreichen. (I, 270; II, 897; III, 2431.) — Auch Gichtel zitiert zum Beleg Aussprüche der Väter, besonders der mystischen unter ihnen. — Persönlich war der verschrobene Gichtel unfraglich ein unangenehmer Nörgler.

[4] I, 77.

von der ersten Kirch übrig.« Der Gottesdienst und der Kultus der ersten Gemeinde erscheinen als vorbildlich[1], hat man doch nicht gepredigt sondern nur einige Verse aus der Schrift vorgelesen, die man dann »practiciret« hat, und haben doch die ersten Christen als »Christi Nachfolger« das inwendige Abendmahl, das in seiner heutigen Gestalt »ein Zeichen des Thiers« geworden ist, täglich gehalten. So waren in den »Erstlingen« die Kräfte Christi »überflüssig«, und die Verfolgungen stärkten diese Kräfte. Die entscheidende Verschlechterung trat unter Konstantin dem Großen ein, als die Christen Ruhe bekamen, steinerne Häuser bauten, Sekten und Rotten sich bildeten, und als jeder Bischof ein nach Gutdünken ausgelegtes Neues Testament handhabte. Damals gingen die Frommen in die Wüste, und die Mystiker sind mit Jesus und Sophia die geistliche Ehe eingegangen[2]. Aber der Verfall wurde immer schlimmer und ist heute so tief, daß menschliche Vernunft ihn nicht aufhalten kann; auch Luther bedeutet keine prinzipielle Änderung im Verhältnis zum Papsttum. »Wir spielen eben dieselbe Comödie, nur mit andern scheinheiligen Kleidern[3].«

Reflexionen über den Verfall der apostolischen Kirche habe ich bei der Jane Leade nicht gefunden[4]. Aber ihr Ideal ist die Restitution der »heroischen« Frömmigkeit der apostolischen Kirche, die Erneuerung der jungfräulichen Kirche über die »Sardische Reformation« Luthers hinaus, die nur »der Anfang einer Reformation« war, in die philadelphische Gemeinschaft herein. Die Kirche oder Braut Christi soll Christo durchaus gleichförmig gemacht werden[5]«. Schon hieraus geht die prinzipielle kirchliche Einstellung der Leade hervor: Nicht die Einzelseele

---

[1] V, 8, 141; II, 670f.; IV, 2662; die Nachahmung der apostolischen Kirche ist auch deshalb notwendig, weil das Ende den Anfang wiederfinden soll (V, 3141).

[2] III, 2409; vgl. I, 279, I, 505 u. 531; IV, 2661; II, 1204.

[3] III, 2400; I, 144.

[4] Die Leade schreibt inspiriert. Sie bekommt Offenbarungen »von der Persohn meines Herrn« »wie im feurigen Platzregen«. (Offenbarung der Offenbarungen in J. Leades geistl. Schriften, deutsche Übersetzung Amsterdam 1719, § 43, S. 89.) Sie hat dabei das Gefühl der Doppelpersönlichkeit: Die Erscheinungen hat sie nicht selbst sondern »ein gewisses Wesen, das in mir gleichsam als eine hell-brennende Lampe der Liebe zu seyn auferwecket wurde« (ibid., S. 184, § 3). Sie empfindet dabei das Lichtzentrum, und nur als »Stütze und Krücke« offenbart sich Gott darin »in bildlicher und verblümter Weise«. (Gartenbrunnen 1687 = Arnold, K. u. K. H. III, 520.)

[5] »Ursachen und Gründe, welche hauptsächlich Anlaß gegeben, die Philadelphische Societät aufzurichten« (1698), S. 4f., S. 9f.; Der philad. Sozietät Zustand und Beschaffenheit« (1698), S. 30, 33, 37; »Himmlischer Botschafter eines allgemeinen Friedens an die philad. Gemeinde«, S. 29.

sondern das neue Jerusalem ist die Braut Gottes[1]. Aber die Kirche der Leade — und darauf führt schon der Ausdruck »Sozietät« — ist aus den Gedanken des neuen Individualismus in ihrer Zeit heraus gedacht worden. Die philadelphische Sozietät, als deren Abart sie den deutschen Pietismus auffaßt[2], ist keine neue Sekte sondern bezweckt die unparteiische Wiedervereinigung der in Parteien zerfallenen und Babel gewordenen Kirche in der Kraft des universal wirkenden göttlichen Geistes und des liebevollen apostolischen Glaubens, »welcher sein Absehen fürnehmlich auf die Offenbarung des Reichs und der Glorie Gottes inwendig in den Seelen hat«[3]. Immer wieder betont sie, daß die philadelphische Gemeinde »kein formaler Tempel in der ewig-währenden Kirche sein (wird), sondern aus dem Stamm Davids soll noch eine jungfräuliche Kirche, die kein Mann erkandt hat, ... eingeboren werden«[4]. Die frommen Christen aller Konfessionen und Zeiten gehören zu der philadelphischen Sozietät, die gelegentlich so individualistisch gefaßt werden kann, daß es heißt, die Offenbarung des Reichs Gottes in der Seele sei die jungfräuliche Kirche[5]. In dieser Gemeinschaft gibt es keinen äußerlichen Gottesdienst und keine zeremonialen »sklavischen Werke«; alles Unreine wird ausgebrannt sein; die »zu der ersten Einfalt gebrachte nackte Seele« bekommt den neuen keuschen Auferstehungsleib Jesu in der durch die androgyne Jungfrau Sophia, »die erschaffende Kraft in der Gottheit selbst«, bewirkten Wiedergeburt; Bruder- und Schwesterliebe eint wie in der seligen ersten Kirche die Frommen; es gibt keine Priester mehr sondern der heilige Geist ist der Hohepriester in den gereinigten Frommen selbst, die »im geistlichen Marterthum« die Vernunft aufgeopfert und dafür die ewig mit Gott wirkende Weisheit bekommen haben[6]. Dabei — und auch darin steht die Leade dem Meister

---

[1] Vgl. Offenb. der Offenb., § 27; vgl. Eine Botschaft an die philadelphische Gemeinde, S. 267 u. 331 und Cyrus-Tor II, 53, wo ein Zwiegespräch zwischen Christus und der Kirche als Bräutigam und Braut stattfindet.

[2] Der philad. Sozietät Zustand usw., S. 36.

[3] Ursachen und Gründe usw., S. 4f., 12, 14; Der philad. Sozietät Zustand usw., S. 30 u. 40; Babylon ist der Stand, »der in Verwirrung, Finsternus und äußerlichem ceremonialischem Gottesdienste bestehet«. Eine Botschaft an die philad. Gemeinde, S. 254.

[4] Eine Botschaft usw., S. 251. – So lehnt sie auch die Quäker ab, deren Lehre vom innern Licht sie lobt (Der philad. Sozietät Zustand, S. 41). – Hinweisen möchte ich auf die Bezugnahme der Leade, die gelegentlich vorkommt, auf Johann vom Kreuz. Arnold ging also wohl auf gebahnten Wegen, als er Böhme und Quietismus kombinierte.

[5] Ursachen und Gründe, S. 14.

[6] Eine Botschaft usw. 257, 264ff.; Offenb. der Offenb., § 12, §§ 28 u. 42ff., § 45ff.; vgl. § 75 (die »jungfräuliche Tinctur« fließt als ein »warm Feuer-Blut«

näher als etwa Gichtel — wird die Obrigkeit als Gottes Ordnung anerkannt und die politische Unschuld der Philadelphen beteuert[1].

Getragen sind diese Gedanken von der Erwartung, daß das Ende nah ist — »unparteiische« Berechnungen ergeben, daß mit dem Ende des Jahrhunderts die für die Reinigung der Kirche gesetzte Zeit abgelaufen ist — und daß Christus wiederkommen wird, wenn die philadelphische Sozietät auf Erden aufgerichtet sein wird[2]. Am Ende steht die große — aber Un-Böhmische — Idee der *ἀποκατάστασις πάντων*. Alle werden in verschiedenen Prozessen der Reinigung reif gemacht. Die Vorstellung vom Fegefeuer stammt »aus dem ersten Alter der christlichen Kirche« und ist »eine rein Evangelische Offenbarung«, die erst später mit dem Gift der Zauberei vermischt worden ist. Ebenso können auch die Lebenden die Reinigung der Toten nach 1. Kor. 15, 29 beschleunigen[3].

Stärker sind die historischen Reflexionen bei dem ebenfalls inspiriert schreibenden Pordage[4]. Namentlich an einer von Arnold in den fortgesetzten allgemeinen Anmerkungen von den Ketzergeschichten zitierten Stelle spricht er im Anschluß an die Erwartung, daß Babel mit seinem äußeren, menschlichen Gottesdienst durch die Kirche Salomos oder der Sophia abgelöst wird, die Meinung aus, daß »von der Zeit an, da Christus

wirklich in den neuen Menschen ein), § 88; Der Baum des Glaubens, 1696, S. 198; Der philad. Sozietät Zustand, S. 61; Offenb. der Offenb., Vorwort, § 14, S. 200ff., § 26ff.; Vom mystischen Tod und Sterben, 13; Von der geistl. Auferstehung, 35ff.

[1] Ursachen und Gründe, S. 16; Der philad. Sozietät Zustand, 32.

[2] Offenb. der Offenb., § 55; Der philad. Sozietät Zustand, 58; Ursachen und Gründe, 15. — Vor der Wiederkunft Christi findet die Judenbekehrung statt (Der philad. Sozietät Zustand, S. 24).

[3] Vgl. die beiden Schriften »Henochischer Wandel mit Gott« und »Ewiges Evangelium« (z. B. S. 16 u. 26); Aufgang zum Berg des Schauens, 121. — Gedanken sind nicht deshalb schlecht, weil sie von Katholiken, Türken oder Juden ausgesprochen werden (Ewiges Evangelium, 26). — Arnold zitiert von der Leade einige auch von uns berührte Stücke in den fortges. allgem. Anm. (Anhang zur K. u. K. H. I, Nr. 1, § 19, S. 445.

[4] Er schreibt »nicht aus vernünftigem Wissen sondern göttlichem Erkennen und Schauen« (Vorrede zur halbanonymen theologia mystica, deutsche Ausgabe 1698; angeredet wird der »unparteiische« Leser); vgl. ibid., S. 17. In seiner Sophia (1699) schreibt er mit »Ich«, datiert die einzelnen Besuche der Sophia, und schreibt ihre »Eröffnungen« in seinem Buche nieder. Er findet die Weisheit in sich und fühlt bei dieser Einziehung seines »Willensgeistes« eine »mächtig würckende Krafft«, eine »öhlichte Salbung« und »öhlichte Krafft« in sich. Durch das schaffende »Fiat« macht die Sophia einen Philosophen aus ihm (S. 4, 5f.). Die bösen Geister werden durch das Reinigungsfeuer der Sophia — er betont wie Arnold die reinigende Funktion der Sophia — samt allen Schlacken ausgebrannt (S. 22; vgl. S. 49, 72, 163ff.).

am Kreutze ertödtet worden, die Apostel gestorben und der Abfall eingekommen, .. keine wahre christliche, sichtbare, versamelete Kirche auf Erden gewesen« ist. »Jede Parthey (hat) ausgeruffen: Wir sind Christi wahre Kirche auf Erden, und alle andern sind falsche antichristische Kirchen.« Aber sie alle — auch die Quäker — sind Lügner, »da sie einander mit bittern Scheld- und Läster-Worten verfolget, einander von ihrer Gemeinschafft ausgeschlossen, und in Bann getan . . . und eine Kirche die andere verflucht und verdammt hat, und . . . bloß um eitler Wort-Meynungen willen«[1]. Der Same Christi war zu schwach und wurde von der menschlichen Natur getötet; so wurde Abel von Kain und Christus von Herodes, in den unschuldigen Kindern und in allen Gerechten ermordet[2]. Aber jetzt ist das Alte »vergangen und vorbey«. Der neue Tag bricht an. Sophia reinigt die Herzen durch »ein geistlich-philosophisches« Liebesfeuer, in dem Babel und die gottlosen Nationen zerschmolzen werden. Diese Reinigung ist Erziehung, und in dieser Erziehung wird das Menschengeschlecht zur philadelphischen Gemeinde[3]. Dabei verwirft Pordage das kirchliche Dogma nicht schlechthin. Der »historische Glaube«, der sich vornehmlich ans Wort hält, ist die Vorstufe zu dem allein seligmachenden Glauben; und für die gefährlichste Ketzerei hält Pordage das Bekenntnis zum innern Christus unter Verwerfung des Glaubens an die historische Person. So erkennt er wohl an, daß Juden und Türken im Grund an die Trinität und den einen wahren Gott glauben; aber ihnen fehlt das Entscheidende, »der wahre rechtfertigende Glaube« an die Person Christi[4]. Allerdings will Pordage die Erkenntnis der Vernunft, die man ja nicht als das Ebenbild Gottes sondern als das Abbild des Sterngeistes auffassen

[1] Arnold, K. u. K. H. I, Anhang, S. 444f., Nr. 17f. = Sophia (1699), S. 159f. und S. 143. In der K. u. K. H. IV, Nr. 32 abgedruckten Schrift Brecklings von den Zeugen der Wahrheit wird Pordage (S. 915, Nr. 159) als einfacher und klarer Erklärer der schwersten Stellen aus Böhme genannt. — Babel ist schließlich, ganz individualistisch, das verderbte, in die Kreaturen eingehende Gemüt (Sophia 150). Die Ichheit ist die Wurzel des Verderbens (Sophia 163). — Wie gegen die Quäker polemisiert Pordage auch gegen die Theologen, die eine genaue Beschreibung der Bekehrung nach Graden und »vernünftiger Ursache« fordern, worin er eine Einschränkung des Geistes erblickt. Er wird dabei an methodistische Anhänger und Pietisten gedacht haben (Von der mystischen und innern Fleischwerdung Christi, S. 123).

[2] Sophia 163.

[3] Sophia 162, 166, 174. — Die Kriege müssen durch Sophia zum Aufhören gebracht werden; denn sie sind ein Produkt der Vermischung von Fleisch und Geist bei den Nationen (S. 130).

[4] Der Geist des Glaubens (1676 geschrieben), S. 153, 164f.; Pordage verlangt auch von der Exegese, daß sie zunächst wörtlich-logisch sein soll. (Ein philos. Sendschreiben vom Stein der Weißheit, Amsterdam 1698, S. 298).

soll, durch die »experimentale Erkandnus«, wie Sophia sie dem Reinen und heilig Wandelnden gibt, ersetzen, und sieht in der Vergeistigung des religiösen Lebens das Ziel, das Sophia verwirklichen will. Diese Vergeistigung wird den ganzen Menschen und die ganze Welt umfassen und uns von der uns ganz durchdringenden groben Sinnlichkeit freimachen. Das Dogma von der Prädestination lehnt er durchaus ab, weil es dem Geist des Christentums widerstrebt. Denn »Christus war ein guter Samariter, ein sanfftmüthiger und barmhertziger Latitudinarius«[1].

In Bromley brennt »eine starke, süsse Flamme«, die sich wie ein »warmer Anhauch« durch den ganzen Menschen ergießt, und in Auditionen und Visionen, in denen er unter Musik »in die Ewigkeit eingetaucht« ist, erlebt er die Gemeinschaft mit Gott, »den Schoß Gottes«[2]. Allerdings warnt er — wohl unter dem Einfluß des Quietismus — vor dem allzu reichlichen Genuß der geistlichen Gaben; denn sie können die »Übung des Kreuzes« vergessen lassen und das »Stillschweigen« der Seele verhindern[3]. Ohne Gedanken — sie sind sinnliche Bilder — und ohne irgend welches Genießen, »in einem stets-wierigen Tode des irdischen Geistes« und unter dem »Beschneidungsmesser« Gottes dringt man zu »Krafft und Wesen« der Wiedergeburt vor. Nur ein »nackter Geist« erreicht das Himmelreich; denn nur »einen leeren Geist wird Gott erfüllen«. Und das wahre Christentum besteht nicht in der Zustimmung zum Apostolikum oder im Mitmachen irgend welcher kultischer Bräuche, sondern es ist »ein wirckliches Getaufft-seyn in Christi Tod und Auferstehung und beste Vereinigung zu einem mystischen Leibe, durch Empfangung desjenigen heiligen Geistes, welcher sie alle leitet, lebendig machet und heiliget«[4]. Auch bei Bromley finden wir das neuplatonische Verständnis der imitatio Christi. Die Seele muß am Kreuz der ganzen

[1] Von Vereinigung der Naturen, Essenzen, Tincturen (1676), S. 252ff.; vgl. Stein der Weißheit (1698), S. 285; Sophia 199. – Auch die wissenschaftlichen Studien verwirft er nicht schlechthin; sie sollen vielmehr »eingegeistet« werden und müssen das Recht und die Pflicht aller Christen sein (Von der mystischen und inneren Fleischwerdung Christi, S. 119f.). – Auch Pordage vertritt die Idee eines an den Himmel herangerückten Fegefeuers, in dem die während der Reinigung Abberufenen ganz heilig gemacht werden (Sophia, S. 110, 198).

[2] 94 evangelisch-practicale Send-Schreiben .... anfänglich in Englischer Sprache geschrieben durch den seligen Th. Bromley, und jetzund meiner Nation zu liebe ins Hochteutsche übergesetzt und zum Drucke gebracht. 1719, S. 16ff., 20, 25ff., 30; vgl. Der Weg zum Sabbath der Ruhe (deutsche Übersetzung von 1709; erste deutsche Übersetzung 1685; englische 1655), S. 64 und 35.

[3] Der Weg zum Sabbath der Ruhe, 50ff.

[4] Sendschreiben, S. 46, 62, 174, 59, 64; Sabbath der Ruhe, 53, Vorrede 12; Sendschreiben 210.

Welt sterben, und sie muß »in Gleichförmigkeit mit Christi Prozeß« in die Hölle niedersteigen und hernach zum Himmel auffahren[1]. Es ist ein stark asketischer Zug[2] in Bromleys Schriften, und er dringt — wie Böhme, sein Meister — auf den Fortgang der Wiedergeburt in innerer Übung bis zum Ziel der Verwandlung der Seele aus dem irdischen in das himmlische Bild. Auch Sophia spielt in diesem Zusammenhang eine Rolle; denn sie dringt gerade in der Endzeit, in der man lebt, auf Virginität[3].

Bromley ist dabei der Überzeugung, daß wir in der Gegenwart »in der langen Nacht des Abfalls« leben. Die Freiheit des Gottesdienstes, die natürliches und geistliches Recht der Christen ist, ist in häßlichen Zwang verkehrt; die Kirche ist in Sekten zerspalten, die sich gegenseitig als Schismatiker schmähen und unfruchtbar miteinander disputieren. Die Bibel ist durch »die Auslegungen particularer Menschen oder Kirchen« gefälscht. Und er ruft den »Armen im Geist«, für die er schreibt, zu: »Bindet euch nicht selbst an eine Kirche sondern behauptet eure Freiheit[4].«

Das Entscheidende aber, das den Verfall beweist, ist die Verachtung der außerordentlichen Offenbarungen Gottes. Das gerade zeigt, daß die Reformation in den Anfängen eines buchstäblichen und jüdischen Christentums stehen geblieben ist, daß sie die Prophezei nicht erneuert und damit den Geist der Urchristenheit nicht wieder in sich belebt hat[5]. Von diesem Gesichtspunkt aus entwirft Bromley die Geschichte des Christentums als die Geschichte des Verfalls des heiligen Geistes. Von jeher hat Gott seine Lieblinge in der Kirche, die mit Adam beginnt,

[1] Sabbath der Ruhe, 66 und 73, 26f.

[2] Dabei klingen in den Briefen an die Jungfrau Jeffreys unfraglich erotische Töne mit (Sendschreiben 142, 169, 212, 223).

[3] Sabbath der Ruhe, 14, 25, 27, 35ff., 42; Sendschreiben, 84, 92f. – Jesus wird als »Gehülfin« angeredet (Sabbath der Ruhe, 93; vgl. auch den Anhang: Gespräch der Seele als Bräutigam mit Sophia der Braut).

[4] Sendschreiben 87; vgl. 115: »Ich finde, daß das thierische äussere Leben fast die gantze Welt einsauget und niederzeucht«; S. 110, 119: »Geniessen ist besser denn Disputieren«; S. 112. – Bromley ist Biblizist, S. 110.

[5] Sendschreiben, S. 120: »Es ist eine und zwar nicht geringe Sünde der Protestirenden gewesen, daß sie in den Anfängen der Reformation in der äusserlichen Form der ersten Kirchen geruhet, und nicht fortgegangen zu einer völligen Zerstöhrung der Sünde oder zu einer vollkommenen Wiedererstattung des in der ersten Kirche gehabten Geistes . . . die Kirche zum neuen Jerusalems-Stande hinanzubringen. Ich wundere mich, daß einiger verständiger Mensch in einem solchen Stand [d. h. ohne Prophezei] als ein Christ beruhen kann, welcher der jüdischen Kirche als ein Gericht angedreuet worden.« Vgl. Gründliche Anmerkungen von denen Offenbarungen, welche man ausserordentliche zu nennen pfleget. [2] 1720, S. 122f.

mit außerordentlichen Offenbarungen begnadigt. Sie waren »die vornehmsten wo nicht die alleynigen Wege Gottes«, sich seiner Kirche zu offenbaren. Wenn er in der Zeit von Maleachi bis zur Geburt Christi mit diesen Offenbarungen einhielt, so geschah das als Zeichen seiner Ungnade[1]. Wenn die Offenbarungen im Alten Bund wesentlich äußerlich waren, so wurden sie im Zeitalter des Neuen Bundes »den innern Sinnen vorgestellet«, ohne äußere Hilfsmittel[2]. Mit der Entziehung des Geistes — einen Termin gibt Bromley nicht an — beginnt der Verfall. Statt des Geistes hat man den »Schein der Religion« — wie nach Maleachi — in Zeremonien und Aberglauben, in der Bevorzugung der Vernunft mit ihren Lehrstreitigkeiten, in der Verdunklung der Schrift, da der wahre Interpret fehlt, im ehrgeizigen Zank der Bischöfe um den Vorrang, in »Haß und Verfolgung des einen den andern um der Ungleichheit willen im Urtheile«. So ist die sichtbare Kirche die Hure geworden[3]. Die Mission ist unwirksam geworden; denn das heutige Christentum kann keine Anziehungskraft auf Juden und Heiden ausüben[4], und die Hoffnung allein bleibt, daß Christus bald wiederkommt, die Reformation des Geistes vollendet, den Antichrist zerstört und das ewige Evangelium des Geistes aller Welt kund macht[5].

Die Verbreitung der Verfallsidee in den Kreisen der Anhänger Böhmes ergibt sich nicht nur daraus, daß J. W. Petersen gegen die polemisiert, die mit Konstantin dem Großen die Blüte der Kirche beginnen lassen[6], sondern auch daraus, daß z. B. zwei anonyme »geistreiche Traktätlein« ganz fest damit operieren, daß die Christen dreihundert Jahre lang auf dem heiligen Kreuzweg gewesen sind, und daß erst der

---

[1] Gründliche Anmerkungen von den Offenbarungen, S. 105f., 40ff.

[2] Anmerkungen, S. 45.

[3] Anmerkungen, S. 43ff., 116f.

[4] Ibid. 131f.

[5] Ibid. 132f., 143, 149. – Es ist eine feste Vorstellung Bromleys, daß die Reformation nicht nur nicht durchgreifend genug war sondern auch durch Abfall der protestantischen Kirchen um jede Wirkung gebracht worden ist. »Die protestantischen Kirchen in gemein sind durch langen Frieden, Glückseligkeit und ihrer Diener Verderbung wieder in Weltlich-Gesinntheit, Kaltsinnigkeit und Erstorbenheit des Geists, auch Verachtung des Creutzes Christi, und einige in wesentlichen blinden Eyffer zurückgefallen.« (Ibid., S. 133.)

[6] J. W. Petersen, Das Geheimniß des in der letzten Zeit gebährenden apokalyptischen Weibes (1708), § 21. – Namentlich Frau Petersen war die Verkündigerin des heiligen Philadelphia, das aus dem sardischen Jerusalem in Bruder- und Schwesterliebe und in heiligem Geist emporwachsen sollte. Über die Zusammenhänge mit Pordage und Horch vgl. Gichtel, Theos. pract. II, 784 und Goebel, a. a. O., III, 75f., bes. S. 82.

römische Fürst, der ins Reich Christi die Gesetze Roms gebracht hat, die Kirche zu Babel depraviert hat[1].

Die Einflüsse des Acontius können wir bei Joachim Betke beobachten. Während Betke an sich geneigt ist, den Verfall schon in der apostolischen Zeit mit den Parteiungen in Korinth und erst recht mit dem Auftreten des Diotrephes (3. Joh., 9), des »ersten Babstes«, beginnen zu lassen — hier haben »habitualische und Schrifftweise, gelehrte Prediger« das »innere Wort« und den Geist verdrängt[2] — so hat er denn doch unter Berufung auf Acontius den Gedanken ausgesprochen, daß die successoria apostolica ecclesia der ersten dreihundert Jahre in Armut und Leiden den rechten Gottesdienst des Geistes geübt hat[3]. »So lang nun Christi Königreich mit seinem heiligen Creutz und Armuht geweihet gestanden, so lang ist Christus bey ihr als bey seiner Braut gewesen[4].« Die eingetretene Ruhe — hier beruft sich Betke auf Eusebius h. e. 8, 1 — macht sicher und schlaff, und zur Herrschaft kommt der schon in apostolischer Zeit wirksame Antichrist, als Könige und Weltweise die Gesetze der Welt in die Kirche einfügen, aus der »experimentalischen Erkentnuß Gottes« eine »historische Wissenschafft« machen, statt des gekreuzigten Christus einen »Martialischen Christum« verkünden, und die arme und heilige Kreuzkirche in eine kreuzfeindliche, weltfreudige, babylonische Hurenkirche verwandeln[5]. So ist die Geschichte des Christentums die Geschichte einer ungeheuren Degeneration: Die Juden werden im Alten Bund durch falsche Propheten zu Heiden; die Christen werden im Neuen Testament antichristlich; das anfänglich reine Christentum

---

[1] Mysterium crucis [2], Amsterdam 1676, S. 4 u. 34; Mensio Christ. (1636), S. 69f., 56f., hier mit antiklerikaler Zuspitzung (S. 16). – Vgl. auch die Akten Georg Laur. Seidenbechers bei Arnold, K. u. K. H. IV, Nr. 37, S. 961: »Warum gemeiniglich von Constantini M. Zeiten oder ungefehr nach A. C. 300 biß etwa 1300 die 1000jährige Glückseligkeit der Kirchen . . . gerechnet werde, da doch die Historie klares Zeugnis gebe, daß innerhalb selbiger Zeit die Trübsal, Verfolgungen, Elend, Pabstthum, Möncherey, Ketzerey, türckische Tyranney, der Christen eigene Heucheley und Laster . . nicht ab sondern täglich . . zugenommen . . und also der Teuffel selbige Zeit über niemals gebunden . . gesessen sondern . . sich . . einem Teuffel und Satan auf mancherley Weise erwiesen.« – Vgl. ferner den bei Arnold, K. u. K. H. IV, Nr. 26, abgedruckten Traktat Pantel Trapps, S. 777f. und 786, wo die Eigenheit der Menschen – nach Euseb. h. c. 8, 1 – als Wurzel, und die Leugnung der wesentlichen Einwohnung Christi als Kennzeichen des antichristlichen Reichs bezeichnet wird.

[2] Excidium Germaniae (1666), S. 26, 31f., 218, 223, 236.

[3] Ibid. 244; vgl. 250, 290ff., 378, 360f.

[4] Ibid. 293.

[5] Ibid. 38; vgl. 51 u. 95; 376; Anhang, decretum stultitiae, 405.

entartet zum Papsttum, und »diß Christenthumb (wird) in ein Türckenthumb degenerieren«[1]. Die Wurzel des Unheils ist das selbstsüchtige, menschliche Herz, aus dem die »sectischen Partheyen« mit ihrer Verachtung des Geistes als »Schwermerey« hervorgehen[2]. Die Träger des Verfalls sind die Priester und Lehrer, die das innere Wort mit Streit und Zank zertreten und den furchtbaren moralischen Verfall verschuldet haben, der gerade jetzt in der Endzeit nach Luthers Weissagung ein Volk »zehnmahl ärger als die Juden, Sodom und Gomorrha« produziert hat[3]. »Wunder ist es, daß nicht die Erde ihren Mund aufthut und alles, was lebet, hinunter in die Hölle verschlinget[4].« Der Akzent fällt — hier zeigen sich die typischen Nachwirkungen eines großen Kriegs — in der Darstellung des Verfalls und der korrupten Kirche auf den Krieg; und zwar widerspricht der Krieg als solcher den Gesetzen Christi, und erst recht trifft das für den Religionskrieg zu. »Was ist diß für ein Christus, der mit diesen Christen ist? der mit gifftigen Granaten und Pech-Kräntzen auffzeucht?« Es ist eine schwere Sünde, daß Lehrer und Feldprediger den Krieg segnen statt auf seine schlechthinige Widergöttlichkeit aufmerksam zu machen[5]. Auf die Arianer geht die schon von Lactanz und Hilarius widerlegte Lehre zurück, daß das Evangelium mit Blutvergießen und Krieg verteidigt werden müßte. Christus und die Apostel haben sich aller Gewalt enthalten, und erst unter der Herrschaft des Antichristen fingen die falschen Christen an, »das Evangelium der Wollust, zeitlichen Wolfahrt und Geilheit wider den gecreutzigten Christum mit Krieg, Mord, Todtschlag und Vergiessung unschuldigen Bluts, wie die abgöttischen Heyden umb sie her, zu defendiren . . . und also mit der That des Lambs Feinde zu werden«[6].

---

[1] Excidium Germaniae 67; vgl. 99, 162f., 24ff., 31.

[2] Ibid. 130, 133f.; vgl. S. 153: »Gehen nicht alle Partheyen den Weg Cains?«

[3] Ibid. 374, 240f., 137, 140, 36f.; dabei wird wieder die alttestamentliche Geschichte als Vorbild der neutestamentlichen verwendet. Der Gegensatz zwischen »Ordinar-Priestern« und »extra-ordinar Propheten« im alten Testament kehrt in derselben Art in der christlichen Kirchengeschichte wieder. (160ff., 165ff., 24ff., 15ff.) — Das Urchristentum wird als Ideal ganz mystisch-enthusiastisch geschildert. Vgl. S. 53, 99, 100, 194ff.

[4] S. 58.

[5] Excidium Germaniae, S. 286ff.; vgl. S. 356, die Überschrift des ersten Kapitels im sechsten Buch: »daß das Evangelium Christi ein evangelium Crucis, des Creutzes und der Gedult, und dasselbe nicht mit Krieg und Blutvergiessen und Ev. Arméen sondern mit Unterliegen und Gedult in allen Verfolgungen zu vertheidigen«.

[6] S. 363ff.; vgl. S. 153ff.

Endlich ist auf Breckling zu verweisen, von dessen Traktaten Arnold verschiedene in den vierten Teil der Kirchen- und Ketzer-Historie aufgenommen hat, die die enge Beziehung der beiden nicht nur in formaler[1] sondern auch in sachlicher Hinsicht bezeugen. Er ist davon überzeugt, daß Christus und Babel nicht miteinander verbunden werden können und fordert verschiedentlich zum Verlassen Babels auf[2]. Aus der sündhaften Eigenheit fließen die sämtlich verfallenen Sekten, die »auff Menschen Nahmen und Schrifften« und nicht auf den unparteiischen Christus sich stützen, mit ihren geistlosen und herrschsüchtigen Priestern, ihrer Weltfreudigkeit und Weltweisheit[3]. Gott aber liebt die Verfolgten, Armen und Verachteten und gibt seinen Geist den Fischern, Schustern und Weibern. »So hat Gott billig dieser Welt und selbst Gelehrten Weißheit zur Thorheit gemacht[4].« Da das Papsttum nach der Reformation schlimmer ist als das erste, wandert Christus aus dem Luthertum aus — Böhme, Gifftheil, die katholischen Mystiker beweisen das — und die wahren Theosophen sind Männer wie Baco, Raim. Lullus, Nik. Taurellus und Fludd, die »durch die experimental-Philosophiam und Chymiam biß zum Centro, Grund und Wurtzel aller Dinge durchdringen«. Zu diesen Männern gehört vor allem auch Böhme, aus dem aber auch seine Schüler einen Papst gemacht haben[5].

Ich werde die Einzelheiten nicht weiter auseinanderzulegen brauchen, um zu zeigen, daß Breckling seine Anschauung von der Geschichte sich

[1] In seinem Anti-Calovius (1688) kleidet Breckling eigene Behauptungen in Frageform, wie das Arnold in den allgemeinen Anmerkungen tut, z. B. F 3 v: »Ob man hinführo mit denen Lehrern, Academien, Priestern und Kirchen, die andre verfolgen und von sich ausstossen, eins bleiben könne, oder mit denen von ihnen Verfolgeten und außgebanneten Zeugen der Wahrheit von den Verfolgern außgehen, und denen Außgestossenen biß in den Tod wider ihre Verfolger beystehen solle?« Vgl. B 4 r und B 3 v; B 4 v: »Ob sie nicht zu eigen Herren, Meister und Richter in der Kirchen Gottes erhoben, und von der Niedrigkeit und Knechts-Gestalt Christi abgefallen, darin Christus uns vorgegangen, und Jac. Böhm ihm gefolget hat?«

[2] Anti-Calovius 1 v nach a 4, b 5 r; vgl. b r; vgl. K. u. K. H. IV, Nr. 35, S. 943, Fr. Brecklings »Ausgang aus Babel und Eingang zu Gott durch Christum im Geist«; ibid. IV, Nr. 33, S. 928: »man kan hier nicht neutral bleiben«.

[3] Anti-Calovius c 3 v; vgl. K. u. K. H. IV, S. 947; Anti-Calovius 2 v nach a 4, 3 r nach 4, a 4 v nach a 4.

[4] Anti-Calovius 2 v nach a 4, 3 r nach c 5. Er spricht vom »Greuel des Doctor- und Magistermachens« (a 2 v).

[5] Anti-Calovius d 5 v, g 4 v, e r, e 2 r, e 3 r; vgl. K. u. K. H. IV, S. 947: »Ob die Lutherischen und alle andern Secten bißher aus Babel genugsam ausgegangen, oder ein neues Babel und Verwirrungs-Reich aufs neue aufgebauet haben oder nicht?«

aus fast demselben Gedankenmaterial wie Arnold gebildet hat; und da es sich auch bei Breckling nicht um wirklich originales Gut handelt, wird man seinen Einfluß gerade auf Arnold nicht überschätzen dürfen. Nur auf zweierlei möchte ich noch hinweisen: Einmal auf die an Nikolaus von Kues angelehnte und an Joachim von Fiore erinnernde Vorstellung, daß die einzelnen Perioden der alttestamentlichen Geschichte entsprechende Perioden in der urchristlichen Geschichte und in der Kirchengeschichte haben[1]. Sodann auf die Idee, daß eine Reform der Kirchengeschichtschreibung notwendig ist, und daß nur ein »Gott-förmiger historicus« imstande ist, »ohne Ansehung der Person« die große paradoxe »Welttragödie« oder »verdeckte Kirchencomödie«, die der »unter so vielerley Larven verborgene Gott« »wider alle Welt und Menschensinn« gespielt hat, zu durchschauen und zu reproduzieren. So wenig man Feigen von den Dornen lesen kann, kann man »eine christliche Kirchen-Historie von den Pharisäern, falschen Aposteln, Esseern, Sadduzäern oder sich selbst absondernden falschen Geistern hoffen, die nur . . . das, was . . . zu ihres eigenen Namens Ruhm, Interesse und Nutzen dienen kan, hervorsuchen«, erwarten[2]. Es ist die gleiche Forderung einer Reform der Kirchengeschichte, die Arnold des öfteren erhoben hat; und man wird hiernach berechtigt sein, den Zusammenhang, in dem die Arnoldschen Reformvorschläge inmitten der analogen pietistischen Pläne stehen, näher zu umschreiben.

2. Die bisherige Untersuchung, die die Gedanken der Mystik vom Verlauf der Geschichte und die Motive zu diesen Gedanken darzustellen versucht, erschöpft das ganze Material nicht und wäre noch nach verschiedenen Seiten hin zu ergänzen. Immerhin wird sie gezeigt haben, daß die verschiedenartigsten Mystiker ebenso wie die mannigfachsten sektenmäßigen Bewegungen trotz sehr charakteristischer Unterschiede einig sind in der Benutzung der Verfallsidee, um sich den Ablauf der Kirchengeschichte verständlich zu machen. Alle diese Männer und Bewegungen — in gewisser Weise gilt das auch von der quietistischen

---

[1] »Vom Zustand und Beschreibung der Kirchen« = K. u. K. H. IV, 33, S. 921: »Davids und Caroli Magni, unsere und der Maccabäer Zeiten kommen wohl überein, ex harmonia V. et N. Test., so auch Christi Geburt, Verfolgung, Erscheinung im 12. Jahr seines Alters mit den ersten Verfolgungen biß auf Gregorii Magni Zeiten, und nach den Jubilaeis Lutheri Aufweckung nach Joh. Hussen, und Savonarolae Verbrennung mit Johannis und Christi Predigt, darauf dann die geistliche Passion des Kirchen-Leibes Christi von den Besten und Jüngern Christi, als von dem Hause Gottes, anfangen und die evangelischen Priester mit ihrem Tempelwesen sehr hart treffen, und endlich auff die grosse Babel, darinnen Jerusalem erst umgeschmoltzen werden mußte, sich endigen wird.«

[2] Ibid., S. 919 und 918.

Mystik — empfinden den tiefen Verfall der Frömmigkeit in ihrer Zeit, und sind schon von da aus auf Reflexionen über die Kirchengeschichte und damit wieder auf die Verfallsidee geführt. Sie ist die Plattform, von der aus die Notwendigkeit der erstrebten Reformation gerechtfertigt wird. Erklärt sich von hier aus zu einem großen Teil die relative Einheitlichkeit in der Vorstellung vom Gang der Kirche, so wird man zur völligen Aufhellung des Phänomens teils auf die in diesen Kreisen traditionelle Deutung der Apokalypse, teils aber auch auf die antikatholische wissenschaftliche Tradition hinweisen müssen, welche, an Hieronymus, Eusebius und die Humanisten anknüpfend, mit einer »Verweltlichung« der Kirche in Dogma und Verfassung rechnete, und aus der sich allmählich die Idee von einer Hellenisierung des Christentums herausgebildet hat. Endlich kommt der antikirchliche und individualistische Biblizismus in Betracht, der die Bibel entweder als Buchstaben oder in spiritualistischer Umdeutung der kirchlichen Tradition und der traditionalistischen Theologie entgegensetzt.

Dabei wird man aber nicht übersehen dürfen, daß unter dem Einfluß der seit Anfang des 17. Jahrhunderts von irenischen und humanistischen Tendenzen her einsetzenden Welle traditionalistischer Theologie nicht nur bei den späteren Sozinianern wie Sand und Zwicker sondern auch bei manchen von diesen Mystikern und Religionsphilosophen eine traditionalistische Einschätzung der Geschichte sich geltend macht, die mit der Autorität der älteren Kirchenväter — ich erinnere nur an Gichtel, Betke oder Sperber[1] — operiert, und die schließlich zur Annahme der bei Arnold auch vorliegenden Vorstellung von der relativen Normativität der drei ersten Jahrhunderte geführt hat. Unfraglich ist es der Einfluß der Stimmung der zeitgenössischen Theologie, der bei den späteren Vertretern dieser mystischen Geistesrichtung diese Ermäßigung der Verfallsidee hervorgebracht hat; und bei den irenischen Tendenzen, denen sie mit ihrem Ideal eines unparteiischen und philadelphischen Christentums im Geist und in der Liebe huldigen, sind sie dafür doppelt empfänglich gewesen.

Aber auch die radikalen Vertreter der Verfallsidee sind ohne ein traditionalistisches Element nicht ausgekommen. Mögen sie das Dogma noch so sehr spiritualisieren und symbolisieren, mögen sie das Christentum noch so stark allein in das ewig-gleiche und einzig-wirkliche Erlebnis

[1] Vgl. Sperber, Mysterium magnum (1660), S. 47, wo auch Plotin unter den autoritativen Vätern erscheint. – Aber auch bei einem zu den kirchlichen Reformern zu zählenden Biblizisten wie Scriver ist die Berufung auf die »lieben Alten« nicht nur Predigtaufputz sondern Bedürfnis nach kirchlicher Stütze. Vgl. Seelenschatz, ed. Stier (1849), I, 119, 21, 543, 124; II, 97, 302.

der Wiedergeburt Christi in der Seele verlegen, sie können die Stütze des Bewußtseins von einer historischen Kontinuität dieses Erlebens und den Stab der Idee einer aus wenigen Einzelnen zusammengesetzten zeit- und raumlosen Kirche nicht entbehren. Man sieht, wie eng in den letzten Tiefen mit dem religiösen Bewußtsein das geschichtliche Bewußtsein verbunden ist. So ist es zum Begriff der mystischen Theologie gekommen, dem Licht in all dem Dunkel, der dem Gedanken der kirchlichen protestantischen Geschichtschreibung von dem Zeugen der Wahrheit entspricht und sich durch ihn fortgebildet hat. Hier zeigt sich eine Spur von dem Bewußtsein der Mystik selbst, daß ihr ein rationales Moment einwohnt, daß das Aussprechen des irrationalen Erlebnisses in bestimmten gedanklichen Formen und Begriffen geschieht und so schließlich Theologie wird. Der Begriff dieser mystischen Theologie ist nun näher zu untersuchen.

Eine genaue Definition des Begriffes der mystischen Theologie wird man bei den Mystikern im allgemeinen nicht finden. Wohl weist Molinos darauf hin, daß es zwei Arten von Anschauungen über den innern Weg zu Gott gibt, indem man Gott entweder im Leiden Christi oder im Gebet »in der Ruhe und Stille« der Seele findet[1]; aber bezeichnender als diese Versuche, zu einer differenzierenden Erkenntnis der Mystik zu kommen, ist die Tendenz, die mystische Theologie als einheitliche und theologische Größe zu verstehen. So spricht die heilige Therese von der mystischen Theologie, deren Kennzeichen es ist, daß der Verstand seine Aktivität verliert, weil Gott ihm Einhalt tut[2]. So schreibt der Jesuit Maximilian Sandaeus seine theologia mystica (1627), in der er über die Verwandtschaft und die Unterschiede der christlichen Mystik im Verhältnis zu den heidnischen Mystikern — und in seinen Gesichtskreis ist bereits die Mystik in Indien, Japan und Persien getreten — reflektiert[3]. So kommt es aber auch zu der Belastung der Mystik mit einer Art von Erkenntnistheorie, zur Herausbildung eines mystischen Systems, das von mystischen Theologen, die keine Mystiker sind, vertreten wird. Dieser Begriff der mystischen Theologie trägt an der bis heute dauernden Verwirrung über das, was Mystik ist, Schuld und hat geradezu zu einer solchen gelehrten Kombination von verschiedenen Typen der Mystik, wie wir sie bei Arnd oder Arnold beobachten, angeleitet.

Hinter den erkenntnistheoretischen Erwägungen der Mystik über sich

[1] Molinos, a. a. O., 1, 116.

[2] Das Leben der h. Therese von Jesu . . . von der Heiligen selbst auf Befehl ihres Beichtvaters beschrieben = Sämtliche Schriften der h. Theresia von Jesu, ed. Gallus Schwab 1832, I, S. 96.

[3] Theol. myst., S. 8ff., bes. 11, 12f.

selbst stehen letztlich die Gedanken des Thomas von Aquino[1], die von dem Aristotelischen Prinzip des *ὅμοιον ὁμοίῳ γιγνώσκεσθαι* ausgehen. Ähnliche Gedanken haben ja auch die Franziskaner ausgesprochen, aber zu den mittelalterlichen und den späteren quietistischen Mystikern sind sie durch Thomas gekommen. Nur dort kann die Einheit mit Gott hergestellt werden, wo die menschliche Eigenheit, Vielheit und Aktivität still geworden ist, so daß Gott die Seele ohne Widerstand sich konform machen kann. So scheint den Quietisten die Bewegungslosigkeit und Dürre der Seele der ideale Zustand, in dem Gottes Licht ungetrübt leuchten kann. Molinos meint, die Seele müsse sein »wie ein weiß Papier, darauf die göttliche Weißheit schreiben könne«, und er vergleicht sie einem Tier, das mit verbundenen Augen die Mühle treibt, aus der Früchte hervorgehen[2]. Von hier aus begreift man den notwendig asketischen oder gelegentlich libertinistischen Zug der Mystik[3] — das Fleisch muß durch Abtötung oder Erschöpfung ausgeschaltet werden — und an diese Stelle knüpft auch die Idee der imitatio Christi als der *θεοποίησις* des Christen an. Dabei muß die Seele mit freiem Willen unter göttlichem Beistand den Todesweg gehen, so daß sie nackt wird und dann mit der deiformitas überkleidet werden kann. Das Ziel, das erreicht werden soll, ist die Frömmigkeit, in der Gott selbst in uns betet, und die Erkenntnis, in der Gott selbst in uns erkennt. Wie es Weigel, in dem man die Anklänge an die Philosophie Leibnizens, Kants oder Fichtes, den subjektiven Idealismus, deutlich spürt, ausdrückt: »Der Mensch muß Gott tragen und leiden und nichts wircken. So ist die Erkenntnuß nicht unser sondern Gottes in uns.« »Der unendliche Gegenwurff geust sich fast in eine leere, todte und freye Seele, d. i. in ein leidlich Auge, Gott erkendt sich selbst und siehet sich selbst durch sich selbst, als nemlich, durch die Creaturen, die da nicht jhr selbst, sondern Gottes deß Schöpffers, deß Bild sie auch tregt, dieses wird genennet die Erkendtnis der Gnaden oder deß Geistes[4].« Erst durch die Kreatur wird Gott ganz Gott. Denn

[1] Vgl. Siedel, die Mystik Taulers (1911), S. 25; R. Seeberg, Lehrbuch der D. G. [3] III, 344ff.; M. Grabmann, die Philosophie des M. A. (1921), S. 45.

[2] Vgl. Molinos, a. a. O., I, 13, 15, 25, 37, 40, 46; Mme. de Guyon, Moyen court (Les opuscules spirituels 1720), S. 71ff.: Die Seele soll in den Zustand de vie déiforme kommen. C'est pour cette raison que l'ame n'arrive à l'union divine que par le repos de sa volonté.

[3] Wenn man den Bericht des Thomasius über Eva v. Butlar und ihre Freunde liest, so ist es ganz deutlich, daß – von allem Üblen abgesehen – der asketische Gedanke ihren Exzessen zugrunde lag, solang die Lust auszuüben, bis sie die »Hörner« verliert.

[4] Libellus disputatorius (1618), S. 17; Kurtzer Bericht vom Wege und Weise alle Ding zu erkennen (1618), cap. 4, B 3 v; vgl. cap. 6, C 2 r. – Der Unterschied der natürlichen von der übernatürlichen Erkenntnis – die eine ist aktiv,

Gott, der »affektlose« »Begriff und Ort aller Geister«, »für sich selbst nichts wil, er wird erst in der Creatur wollende und zum Willen«[1]. Auf derselben Linie bewegt sich die Erkenntnistheorie Poirets, der sich mit dem Erkenntnisproblem an zentraler Stelle auseinandergesetzt hat. Poiret geht aus von dem cogito ergo sum[2] und gewinnt den Anschluß an die Gotteserkenntnis von der Selbsterkenntnis aus. Die Selbsterkenntnis zeigt, que je suis une chose toute dépendante d'autruy et toute relative à un autre qu'à moy[3]. Gott ist das Sein, dessen Wesen Liebe ist. Il est tout. C'est son langage: Je suis. Und alles, was nicht in Gott ist, ist nichts. Tout ce qui peut étre par soy indépendemment de Dieu ne vaut rien[4]. Die libéralité désintéressée Gottes ist der freie Grund aller Dinge[5]. Dementsprechend kann wirkliche Erkenntnis nur dort sein, wo Gott eine Seele erleuchtet und sich konform gemacht hat. Die Vernunft kommt über eine schattenhafte, zerteilte und ideelle Erkenntnis, über fictae imagines, nicht heraus; eine lebendige, einheitliche und ganze Erkenntnis der Natur in der Ewigkeit hat nur der der Welt abgestorbene und Gott hingegebene Mensch. In ihm hat der Wille das Naturlicht wieder angezündet, das mit Gottes Geist zusammenfällt. So ist es schließlich der Wille, der die wahre Erkenntnis der Wirklichkeit in der Passivität des Verstandes ermöglicht. Der Wille ruft Gott, der in uns sich selbst erkennt, indem wir ihm gleich geworden und uns abgestorben sind. Auch am Endpunkt seiner Gedankenreihe zeigt sich der einstige Cartesianer in Poiret, der den Menschen, l'œconome et le Roy de l'univers, schließlich als heureux en passions hinstellt; allerdings nicht mehr wir selbst, sondern Gott ist dann die aktive von unserer Empfänglichkeit aufgenommene Seelenkraft. Vouloir par nos pensées particuliéres et par nos raisonnemens les plus recherchés aprofondir l'éternité, c'est se troubler et se confondre volontairement l'esprit. Vielmehr darauf kommt es an: Offrir son ame à Dieu en vacuité de desirs et de pensées particuliéres afin qu'il pense et fasse dans nôtre intérieur ce qu'il luy plaira[6]. Summa perfectio fit . . ab alio agente per facultates passivas[7]. Man ist

die andere passiv – bringt es mit sich, daß die übernatürliche Erkenntnis einheitlich ist, »ein Glauben, ein Tauff, ein Gott, ein Geist, ein Hertz, ein Lauff«; denn »der einige Gegenwurff« »ergeusset sich in Ewigkeit«; »aber bey der nätürlichen sind Rotten, Secten, Ketzereyen und eitel Spaltungen«. Der güldene Griff (1616), S. 37.

[1] Vom Ort der Welt, cap. 17, S. 57.

[2] L'oec. div. I, 2ff.; vgl. I, 18. — [3] L'oec. div. I, 44ff.

[4] L'oec. div. I, 57, 74ff., 180. — [5] L'oec. div. I, 184.

[6] L'oec. div. I, 214, 216f., 223f., III, 222ff.; vgl. die Definition des Glaubens I, 231: La Foy n'est autre chose que Dieu naissant dans le cœur de l'homme.

[7] De eruditione triplici . . (1708), S. 107; vgl. 125; über den Intellekt s. S. 53ff.

bei der Erkenntnistheorie Poirets an Schleiermacher erinnert, der ja auch die Religion dem passiven Geistesvermögen, dem Gefühl, zuweist. Und wie Schleiermacher — z. B. in seiner Dialektik — die Phantasie als das entgegengesetzte aktive Seelenvermögen versteht, das notwendigerweise die Gottesvorstellung in anthropomorphen Bildern aussprechen muß, so hat auch Poiret und mit ihm die gesamte quietistische Mystik in der durch die Einbildungskraft hervorgerufenen Illusion den Todfeind der wahren Frömmigkeit gesehen.

Unsere, auf die Einzelheiten notwendigerweise verzichtende Darstellung scheint sich von dem Thema, der Rolle, die der Begriff der mystischen Theologie in der Anschauung der Mystiker von der Geschichte spielt, entfernt zu haben. Aber sie wird gezeigt haben, wie sehr die Mystik über die Beschreibung des Erlebnisses in eine religiöse Theorie hineingewachsen ist, und wie stark sie letzten Endes von gewissen allgemeinen theologisch-philosophischen Problemen abhängig ist.

Die wahre Theologie ist nach Poiret die mystische, die man nicht mit dem Kopf sondern eben mit dem Herzen zu erfassen hat[1]. Es ist die Theologie der Einfältigen und Unparteiischen, die aber ein sicheres Schutzmittel gegen pelagianische und sozinianische Ketzerei und auch gegen die notwendig im Atheismus mündende Philosophie ist[2]. Sie heißt mystisch, weil sie die geheime Vereinigung Gottes mit der Seele beschreibt, und weil sie nie durch die Logik bewiesen sondern nur erfahren werden kann. Den Weltkindern bleibt sie verborgen; und man kann sie dem Unerfahrenen so wenig beweisen, wie man dem Blinden den Glanz der Sonne beweisen kann. Es gibt zwei Arten von mystischer Theologie. Die eine beruht auf der Erleuchtung des Verstandes, der durch Entzückungen und Ekstasen über sich selbst hinausgehoben wird. Aber sie ist relativ selten und wegen der Gefahr teuflischen Betruges bedenklich. Die andere baut sich auf dem Willen auf, indem das Herz von den Kreaturen sich loslöst und der Eigenwille im göttlichen Willen untergeht.

Etwas anders, und mehr an Arnold erinnernd, hat Chr. Hohburg die mystische Theologie definiert. Er kennt eine fleischliche und eine geistliche Erkenntnis göttlicher Dinge. Jeder entspricht eine besondere

---

[1] De eruditione triplici, S. 215; vgl. Arnold, K. u. K. H. III, 484; Théologie du cœur, 1690 [deutsche Übersetzung in 2 Teilen 1702], Vorrede zu Teil II. — Die Schrift enthält außer einer von Poiret geschriebenen Vorrede verschiedene Traktate erleuchteter Personen, wobei die Katholiken von dem unparteiischen Autor bevorzugt werden.

[2] Dies und das folgende nach dem Vorwort zu Teil I der Théol. du cœur.

Lehrart und Schule[1]. Der fleischlich-natürlichen Erkenntnis entspricht die scholastische Theologie, die »in Wort und Wind, Streit und Disput« besteht, am Buchstaben haftet und spitzfindige Philosophie wird[2]. Der geistlichen Erkenntnis entspricht die mystische Theologie, die »Geist und Krafft« ist, das Leben umgestaltet und von Gottes Geist selbst gegeben wird. Ihr Inhalt besteht darin, »daß der alte Adam sterbe täglich, und der Neue in Erleuchtung des heiligen Geistes im Hertzen erkandt und empfunden werde lebendig[3]«. Das ist die uralte Theologie Adams, der Patriarchen, Propheten, Apostel und Väter, die mystisch heißt, weil sie der Welt verborgen bleibt, und die allein imstande ist, die Streitigkeiten in einer höheren Einheit aufzuheben und tatsächlich Toleranz herbeizuführen. Von ihr erwartet Hohburg die Vollendung der Reformation, die Reformation des Geistes und der Wiedergeburt, die das ganze persönliche und soziale Leben der Menschheit umgestalten wird[4].

Aber das Problem kompliziert sich; denn man war auf die Zusammenhänge der christlichen mit der platonischen und hermetischen Mystik aufmerksam geworden, und die Orthodoxie, z. B. T. Gesselius oder Bücher[5], wies darauf hin, daß die platonische Philosophie das »gifftige Ey« sei, aus dem zu allen Zeiten die Häresie sich entwickelt habe, und daß diese platonische Philosophie das Rückgrat der mystischen Theologie sei. Auf demselben Weg ist der Greifswalder Professor Colberg vorgegangen, der in einer an Arnold erinnernden, nur von der entgegengesetzten Seite ausgehenden Gedankenführung, das Unheil der Theologie und den Ursprung aller Ketzereien in dem »Mischmasch« der »Vernunfftmengerei« erblickt, während Glauben und Wissen streng geschieden werden müssen. Die Philosophie gehört zum Gesetz, das Evangelium ist von Anfang an dem Verstand verborgen, die Offenbarung Gottes; und die mystische Theologie, deren Kern die platonisch-hermetische Philosophie ist, besorgt diese Vermengung von Glauben und Vernunft. Der Ursprung ist Pythagoras, den Plato »besser ausstaffiret« hat; in dieser Gestalt geht die Lehre über zu verschiedenen Kirchenvätern des zweiten

[1] Der unbekannte Christus (1709), S. 17, 19ff., 24.

[2] Ibid., S. 25ff., S. 176.

[3] Ibid., S. 25ff., S. 176; Vaterlandes Praeservatif (1677), S. 98.

[4] Der unbekannte Christus, S. 176; Vaterlandes Praeservatif, S. 145ff.

[5] Bücher, Plato mysticus 1699; vgl. auch T. Gesselius, Hist. sacra et eccl. (1659), I, 173 und 129. – Auch Leibniz spricht sich in seinem Briefwechsel mit Spener sehr gegen alle Extravaganzen und Unduldsamkeiten in der Mystik aus, wobei bei ihm das politische Moment hervortritt. Er fürchtet die Schädigung des Staates durch die demagogische Rotte. (Briefwechsel zwischen Spener und Leibniz, S. 123f.; vgl. 144.)

und dritten Jahrhunderts und von da zu den Fanatikern, zu denen Simon Magus und Origenes und viele der Heiligen Arnolds gerechnet werden[1].

Hinter diesen Versuchen steht einmal die Idee der Hellenisierung des Christentums überhaupt, über die noch zu reden sein wird, und dann im besondern die großzügige Konstruktion des Jakob Thomasius, der die beiden theologischen Typen, die scholastische und die mystische Theologie, auf die beiden großen Väter der Philosophie, auf Plato und Aristoteles, zurückführt. Verbinden lassen sich die beiden Typen nicht, da in Plato und Aristoteles Enthusiasmus und Spitzfindigkeit einander unvereinbar gegenüberstehen. Richard von St. Victor hat der mystischen Theologie, die bei Dionys Areopagita, der Gnosis, Clemens Alexandrinus und Scotus Erigena vorliegt, das scholastische Gewand übergeworfen, und Amalrich von Bena hat sie in Häresie verwandelt. Die Wurzel bleibt dabei die alte, und eben deshalb bleiben in der mystischen Theologie trotz vielen Guten doch herbae spirantes Enthusiasmum nach[2].

Diesen Gedanken gegenüber halten nun nicht nur Leute wie Gichtel sondern auch Spener und Barclay mit Entschiedenheit daran fest[3], daß die mystische Theologie — trotz einiger Mängel — das Licht in der katastrophalen Verfinsterung der Kirchengeschichte ist, daß die Mystiker die Zeugen der Wahrheit sind, aus denen Luthers Reformation hervorgewachsen ist, und daß die bitter nötige Erneuerung der Kirche aus dem Geist der »praktischen« mystischen Theologie heraus geschehen muß, wie das schon Johann Arnd betont hat. Vor allem hat die mystische Theologie ihren Ursprung nicht im Heidentum[4], und man weist dafür auf Kortholt hin, der die alte humanistisch-alexandrinische Lehre wieder einmal ausgegraben hatte, daß Plato von Moses und der Kabbala seine besten Ideen übernommen hat, also letztlich auch von der Schrift abhängig ist. Gerade in den Kreisen Speners hat man sich mit diesem Problem beschäftigt[5].

---

[1] Colberg, Platonisch-Hermetisches Christenthum, 1690.

[2] Jacob Thomasius, Schediasma historicum 1665; vgl. dazu die von seinem Sohn Christian in der Historia sapientiae et stultitiae herausgegebenen Abhandlungen zum selben Thema.

[3] Vgl. Grünberg, Spener I, 518ff.; Theol. Bedenken III, 166f., 536, IV, 427; Letzte theol. Bedenken I, 322, 328; Cons. theol. I, 228, 270, III, 48, 80, 90, 107; Pia des., 140ff.; Barclay, Apologie, 480, 518ff.; Gichtel (unter Berufung auf Böhme, Menschwerdung Christi I, 7, 16), Theos. pract. 3 II, 1204.

[4] Vgl. Spener in der Vorrede zu B. Köpkes »Die wahre theologia mystica oder ascetica« (1700), § 8ff.

[5] Außer Köpkes Schrift vgl. Gustav Dietz, De origine theol. myst. schediasma historicum moderante Adamo Rechenberg (1690).

Köpke führt die mystische Theologie auf Abraham zurück, der »ein Gegner der Weltweisheit der Chaldäer«, die »geheime Weisheit Gottes« und die wesentlichen christlichen Dogmen gekannt hat. Von ihm ging sie auf seine Nachkommen über; in den Prophetenschulen wurde sie gelehrt — dort hat David sie gelernt —, und der Kuhhirte Amos beweist, daß Gott auch den Armen im Geist unmittelbar die Weisheit der mystischen Theologie enthüllt[1]. In der babylonischen Gefangenschaft hat sich die mystische Theologie, besonders durch Daniel, im ganzen Orient verbreitet; und die griechischen Philosophen wie Plato und Pythagoras haben von ihr gelernt, aber ihre Lehren, z. B. die Trinität, verdeckt ausgedrückt, um nicht als Juden gebrandmarkt zu werden[2]. Neben dieser wahren mystischen Theologie steht die falsche, die den »Schein der Wahrheit« hat, der aber die Erkenntnis des Messias fehlt. Sie findet man bei den falschen Propheten und den von diesen abhängigen heidnischen Dichtern wie Homer, Hesiod, Orpheus[3]. Paulus ist ein echter mystischer Theologe gewesen, und in den ersten Jahrhunderten ist diese wahre Theologie viel gelehrt worden. Auch nach Konstantins Regierung, die der Kirche unseligen Frieden und den arianischen Streit gab, haben fromme Einsiedler, besonders der hochgelobte Makarius, die mystische Theologie vertreten[4]. Den Kirchenvätern darf man Platonismus nicht vorwerfen; sie haben ein reines Herz gehabt und sich vom Mißbrauch der platonischen Philosophie ferngehalten. Allerdings haben manche Plato zu viel getan, und an Origenes ist der »Misch-masch« von Christentum und Platonismus zu tadeln[5]. Ebenso zeigen die Ketzer der damaligen Zeit platonische Züge. Die Zeugen der Wahrheit im Mittelalter sind Vertreter der mystischen Theologie, die mit Plato trotz gewisser Unvollkommenheiten nichts zu tun haben[6]. Das Verderben der Lehre geht nicht auf Plato sondern auf die Vermischung mit weltlicher Theologie und weltlichem Wandel überhaupt zurück, und hat mystische und scholastische Theologie zugleich ergriffen[7]. Luther aber, dem die mystischen Theologen den Weg bereitet hatten, hat die mystische Theologie nicht verworfen sondern gereinigt, und ebenso hat Johann Arnd den hellen Kern der mystischen Theologie wieder ans Tageslicht gebracht[8].

Das unter Rechenbergs Leitung angefertigte Schediasma erkennt deutlicher als Köpke die negative Einwirkung des Platonismus auf die

---

[1] Köpke I, 5ff., bes. I, 10, 26, 27. — [2] Köpke I, 30, 37ff., 43ff., 49ff.
[3] Köpke I, 28ff. — [4] Köpke I, 59ff. — [5] Köpke I, 61ff.; 65; 59.
[6] Köpke I, 66f. — [7] Köpke I, 67f. — [8] Köpke I, 72ff.; 79.

ursprünglich reine »mystische« Theologie an[1]. Zwar ist Plato besser als Aristoteles, aber in guter Absicht ist die gesunde Lehre durch die Übernahme platonischer Ideen bei manchen Vätern entstellt worden, und manche Häresien — die der Gnostiker, Fanatiker, des Simon Magus und der Messaliner — sind so entstanden[2].

In diesen Zusammenhang gehört auch der pietistische Stargarder Pastor und Professor Zierold, der etwas später als Gottfried Arnold geschrieben hat[3]. »Die heimliche Weißheit des Creutzes Christi« findet er bei Abel, Noah und Abraham[4], und er versucht nun in religionsgeschichtlichen Betrachtungen nachzuweisen, daß die Heiden ihre ganze Weisheit von den Juden gelernt haben[5]. Noah und die Erzväter sind die Väter aller Menschen, und die hebräische Sprache ist die Mutter aller andern Sprachen. So sind die Anklänge im Griechischen an das Hebräische durch das Phönizische vermittelt; Juppiter ist dieselbe Wurzel wie יהוה, und das Verständnis Gottes durch Plato als ὁ ὤν stammt aus der Offenbarung Gottes an Moses: ἐγώ εἰμι ὁ ὤν. Ebenso steht es mit der λόγος-Lehre, der Trinität und der Ideenlehre bei Plato[6]. Das Gleiche gilt von den Pythagoräern, die, wie der Professor Scheffer in Upsala erwiesen hat, die Bibel benutzt haben; vielleicht ist Pythagoras auch ein Jude gewesen. Zierold hat auch auf die Analogie im Lebenslauf Moses' und Zoroasters aufmerksam gemacht und die Meinung ausgesprochen, daß Zoroaster = das lebendige Gestirn, ein anderer Name für den weithin leuchtenden Moses gewesen sei. Aber wie die reine hebräische Sprache verfallen ist, so haben auch die Perser, die »in Ehrgeitz und fleischliche

---

[1] Rechenberg, §§ 7 u. 12; alle mystischen Schriften der Väter haben die doppelte Quelle: die scripta apostolica, in denen alles von der unio mystica, renovatio und höheren Gotteserkenntnis Ausgesagte, selbstverständlich mystisch ist, und die philosophia Platonica (§ 12f.).

[2] Rechenberg, §§ 14, 15, 16; die mystischen Väter zerfallen in solche, die die mystische Theologie κατὰ γνῶσιν behandeln, wie Clemens Alexandrinus, und in solche, die sie κατὰ θεωρίαν oder κατὰ πρᾶξιν behandeln (§ 18), dabei wird die große Bedeutung der Areopagiten für das mystische System hervorgehoben (§ 21).

[3] Einleitung zur gründlichen Kirchenhistorie, 1700.

[4] Zierold I, 13f., I, 16f., I, 21ff.; auch die Josephgeschichte beweist, daß »wer den Creutz-Tod lieb hat, der empfängt das Leben«.

[5] Die Religionsgeschichte heißt bei ihm die historia philosophica.

[6] Zierold I, 66, I, 100ff., 162ff., 195ff. – Die Ethymologien Zierolds sind dabei zum Teil recht merkwürdig: Brennus = imperator aus פרה = imperare (Vorrede); Josua = Herkules (164).

Lüste« verfallen sind, die ursprüngliche Lehre des Noah und Moses in Fabeln verwandelt[1].

So ist also erwiesen, daß die mystische Theologie des Kreuzes die genuin christliche ist, die Christus erneuert hat, und die mit Plato nur insofern etwas zu tun hat, als Plato von ihr gelernt hat[2]. So fällt auf Plato ein freundlicheres Licht; der eigentliche Feind, den Zierold bekämpft, ist der »irdisch gesinnete« Aristoteles. Er steht hinter der scholastischen Theologie und aller Ketzerei; denn seine Lehre gefällt den Weltleuten, weil er lehrt, »daß der Mensch ohne irdische Güter nicht könne glücklich seyn, läst den Menschen in Fleisches-Lust, Augen-Lust und hoffärtigem Wesen, weiß nichts von der Sünde und machet die Welt zum Gott«. Alles Unheil in der Kirche, das ganze Papsttum, beruht auf dieser Vermischung der christlichen Theologie mit der Philosophie, wobei Zierold besonders an die Aristotelische denkt. »Die Hurerey ist die Vermischung der Bibel mit der heydnischen Philosophie[3].« Diese Gedanken werden nicht nur an der Scholastik durchgeführt sondern auch am Luthertum, dessen Verderben durch den Verfall in Aristotelische Philosophie erklärt wird, wobei Melanchthon die Hauptschuld trägt[4]. In Aristoteles steckt »die Seel des Wider-Christs«.

Es ist kaum nötig, darauf hinzuweisen, daß diese Konstruktion der Geschichte der Theologie von Jakob Thomasius beeinflußt ist, der von Zierold auch ausdrücklich zitiert wird[5].

[1] Zierold, 72ff.; auch Ägypten zieht er in seine Untersuchung herein, macht auf die Anklänge an die λόγος-Lehre und auf die Ähnlichkeit in den Gesetzen aufmerksam. Die Ägypter haben von den Juden gestohlen. (105f., 111, 113.)

[2] Zierold, 301; vgl. 298ff.

[3] Zierold, 203ff., 219, 266; Aristoteles ist »ein Vater der Ketzer« (S. 340, 337), und die Gnostiker und Simon Magus sind Aristoteliker, nicht Platoniker gewesen. Origenes hat als Platoniker geirrt. (319; vgl. 321 u. 325.) Überschrift über Cap. 5: »Von Vermischung der Philosophie mit der Christlichen Theologie als dem Ursprung aller Ketzerey, sonderlich des Pabstthumbs.«

[4] Abälard war »ein arger Sophist«. »Sein Lebens-Lauff war nach Fleisch und Blut und also eine Feindschaft wider Gott.« (358.) Über Petrus Lombardus, S. 359; Melanchthon, 364, 383. Vgl. Gründliche Kirchen-Historie von der wahren und falschen Theologie (1703), S. 86, 116.

[5] Zierold, S. 404f.; er bezieht sich auf die 1670 erschienene historia Metaphys. — Gegen Zierold und Spener schrieb der Lutheraner Bücher seinen 1699 erschienenen »Plato Mysticus in Pietista redivivus. Das ist Pietistische Übereinstimmung mit der heydnischen Philosophia Platonis und seiner Nachfolger«. Alle Ketzereien sind aus dem »gifftigen Ey« der platonischen Philosophie hervorgegangen, aber auch viele Kirchenväter im 3. und 4. Jahrhundert sind platonisch infiziert. Besondere Schuld hat Origenes (S. 9f., 14).

3. Schon aus diesen im Hinblick auf den Begriff der mystischen Theologie entwickelten Gedankengängen wird hervorgegangen sein, wie eng Reflexionen über die Ketzer mit diesen Gedanken zusammenhängen. Die Arnoldsche Anschauung von den Ketzern ist im Grund nichts anderes als die Ausgestaltung und Durchführung der Idee von den Zeugen der Wahrheit, die die mystische Theologie verkündet haben. Dieser Gedanke aber ist nicht nur bei den Mystikern nachzuweisen sondern ebenso bei den Reformatoren; Flacius hat ihn mit großer Kraft an der Kirchengeschichte selbst durchgeführt, und die Zeugen der Wahrheit sind auch bei ihm, nicht durchgängig, aber zum großen Teil, mystische Theologen, auf die ja bereits die praecursores Luthers hinwiesen. So ist es letztlich die Reformation, die auf eine neue Auffassung der Ketzer hindrängt, und auch hier sieht man, wie nah die ursprünglichen Tendenzen der Reformation denen der Mystiker und Sektierer stehen. Wenn es Zeugen der Wahrheit gibt, die nicht von der Kirche legitimiert sondern von ihr verfolgt werden und sie gerade bekämpfen, so ist es nur ein Schritt weiter, wenn man von einem universalen und spiritualisierten Kirchenbegriff aus die testes veritatis in den von der Kirche überhaupt verketzerten mystischen Theologen erblickte. Es ist der Kirchenbegriff, der je nach dem Begriff der Zeugen der Wahrheit den historischen Inhalt gibt. Wo die äußere Kirche das Böse schlechthin ist, da müssen alle die, die von dieser Kirche verfolgt werden, die Guten sein[1].

Dazu kommt, daß gerade in diesen Kreisen — ebenso wie bei den Täufern — das Bewußtsein lebendig war, zu den Märtyrern zu gehören, und die unmittelbare Erbschaft der altkirchlichen Märtyrer angetreten zu haben. Wo das Martyrium ist, da ist das Kreuz; und wo das Kreuz ist, da ist Christus und sein Geist. Das gilt auch von der Geschichte; und so rücken die Ketzer in ein neues Licht, zumal man bei ihnen nicht selten die Spuren der mystischen Theologie konstatieren zu können glaubte. Alle Verfolgten sind die Freunde Gottes, der das Niedrige liebt

[1] Der erste Theologe, der eine an Arnold erinnernde Umkehrung der Heiligen vorgenommen hat, ist bezeichnenderweise Marcion gewesen, der aus dem Empfinden der absoluten Gegensätzlichkeit, die zwischen der Religion der Gnade und der des Gesetzes besteht, die urchristliche Geschichtskonstruktion und die so folgenreiche Annahme einer Verbindung von Christentum und Judentum zerstört hat. Nach ihm hat die Predigt Christi im Hades auf Kain, die Sodomiten, Ägypter und Heiden gewirkt, während die alttestamentlichen Gerechten, Moses, Abraham und Abel, zu tief in den Gehorsam gegen das Gesetz des Demiurgen verstrickt waren und dem Ruf des fremden und guten Gottes nicht mehr folgen konnten. Arnold und Marcion, man könnte den Vergleich auch über diesen Punkt hinaus weiterführen. Vgl. v. Harnack, Marcion, S. 169f.

und seinen Geist über die Armen und Verachteten auszugießen liebt. Die Welt aber haßt den Geist.

Endlich sind bekanntlich alle diese Männer und sektenhaften Gruppen für Toleranz und gegen den Glaubenszwang aufgetreten; und zwar haben sie wirkliche Toleranz gefordert, weil sie von dem Relativismus der ganzen geschichtlichen Religion mit ihren Dogmen, Zeremonien und Verfassungsformen überzeugt waren. Wirklich ist für sie nur das in den Formen der »mystischen Theologie« ausgesprochene irrationale Erlebnis der Religion und die Bewährung dieses Erlebnisses in einem sanften und stillen Leben der Bruderliebe und der Askese. Eben diese Wirklichkeit der Religion muß aber durch Toleranz seitens des Staates und der Kirche geschützt werden. Hier liegen die engsten Berührungen mit der humanistischen Frömmigkeit, die zu gegenseitiger Beeinflussung geführt haben, vor.

Dabei wird aber trotz der Mannigfaltigkeit der Motive, die auf eine neue Anschauung von den Ketzern hindrängen, nur gelegentlich der Versuch zu einer neuen Wertung der alten geschichtlichen Ketzereien gemacht. Man begnügt sich mit der allgemeinen Feststellung, daß Abel stets von Kain, und Christus stets in den Seinen von der antichristlichen Kirche gemordet wird. Das erklärt sich aus der Uninteressiertheit der Mystik und der Sekten, nicht an den in der Geschichte sich offenbarenden Gottesgedanken, sondern an den geschichtlichen Einzelheiten, die nur insofern in Betracht kommen, als sie Symbole oder Beispiele für das ewige Handeln Gottes am Menschen sind.

Paracelsus hat sich nicht nur häufig gegen allen Glaubenszwang ausgesprochen — »denn genöthiget Ding ist nichts nütze, es bleibet doch wie vor« — und für Freiheit der Ketzer, sondern er hat auch den alten Ketzern, den Heiden, die neuen Ketzer gegenübergestellt, die Christus nur äußerlich glauben und halten. Ketzer ist der, dem die Wirklichkeit und die Tat der Religion fehlt. Und er weiß auch, daß alle, die gegen den »Abgott« der Christen opponieren, verfolgt und gestraft werden, während diejenigen, die sich gegen Gott verfehlen, hochgeehrt und gepriesen werden[1].

Bei Weigel ist es mit dem aus seiner Erkenntnistheorie hervorgehenden Kirchenbegriff gegeben, daß »das Reich Christi stehe im Geist und im Glauben, innwendig in einem jeden und nicht gebunden sey an Orter, Zeiten, Ceremonien, Personen«, während »der Antichrist das Reich Gottes an gewisse Personen, Völcker, Örter, Geberden, Ceremonien und andre jrrdische vergengliche und eussere Ding bindet«. Von hier aus ergibt

[1] Sudhoff, Versuch einer Kritik der Echtheit der Paracelsischen Schriften (1899), II, 553, 468; vgl. Strunz, Theophr. Paracelsus (1903), S. 82.

sich der Gedanke, daß die Glieder der äußern Kirche die eigentlichen Ketzer sind; denn »auß Verleugnung deß innern Worts oder Gehörs entstehen alle Secten, Rotten, Ketzer durch den Todten Buchstaben«, und sie handeln ohne Liebe und beweisen damit, daß sie die wahre Kirche nicht sind. »Das ist ein schrecklicher Irrtumb an dir — sagt »der mors« im Dialogus —, daß du die Schrifften der Propheten und Aposteln mit schendlichen Lasternamen außschreyest .... und sagest; auß Gott durch die Salbung gelehrt werden, sey Schwenckfeldisch, Müntzerisch, heissest die Gottesgelehrten spottweiß himmelische Propheten . .« Aus alledem zieht er den Schluß, daß diejenigen, die allein die »Geschichte« Christi predigen und um das Sakrament streiten und dabei die andern, die den »Christum Crucifixum« verkündigen, als »Verführer« ausschreien, »seyn es selber, was sie auhsschreyen, Feinde Gottes und seines Christi«[1]. Es ist ihm klar, daß er ewig in der einen unparteiischen, von der Bruderliebe durchwalteten Geistkirche bleibt, und »kein Ketzer kan mich drauß jagen, dann sie seind selber alle draussen, extra Ecclesiam, ... wie solten sie mich dann drauß treiben, bannen oder excommuniciren?« Hier ist die Umwertung aller Werte vollzogen: Ketzer sind die Glieder der »zerteilten« Kirche, orthodox sind die heiligen, unparteiischen Christen, die zu der einen Kirche gehören. Aber Weigel geht noch einen Schritt weiter. Alle natürliche Erkenntnis ist subjektiv; deshalb haben die Urteile der natürlichen Menschen über die Ketzer keinen Wert; deshalb konnten und mußten die Pharisäer Christum für einen »Teuffel und Verführer« halten; »sic multis theologis contigit, daß sie gute Bücher haben Ketzerey geheissen«. Hier ist auch die Möglichkeit der falschen Beurteilung vieler Ketzer in der Geschichte zugegeben[2]. Getragen sind alle diese Gedanken

[1] Soli Deo Gloria (1618), cap. 14, S. 46; Der güldene Griff (1616), S. 40; Dialogus de christianismo (1618), cap 3, S. 44; vgl. cap. 5, S. 66; cap. 4, S. 55; cap. 6, S. 76 u. S. 82; cap. 5, S. 70; Kurtzer Bericht vom Wege und Weise alle Dinge zu erkennen (1618), cap. 6, C v. — Weigels persönlicher Standpunkt — er verpflichtete sich auf die F.C., ohne sie zu glauben — tritt gut im Dial. de christ., cap. 3, S. 39f. hervor. Er ist nicht sympathisch. In seinem Spiritualismus ist eine unangenehme Mischung von Erhabenheit und Indifferenz oder Feigheit. Man kann seinen Standpunkt kurz mit den cap. 6, S. 77 vom Auditor gesprochenen Worten wiedergeben, muß aber dabei die Stelle im 3. Kapitel im Gedächtnis behalten: »Es sol mir Keiner so vil gelten noch so hoch seyn, das ich umb seiner Schrifften willen mich wolte tödten lassen oder vergehen. Es ist mir genug in Christo zu bleiben und zu sterben.« (Cap. 6, S. 77.)

[2] Kurtzer Bericht vom Wege und Weise alle Ding zu erkennen (1618), cap. 9, C 4 v; Vom Ort der Welt (Hall in Sachs. bey Christoph Bißmarck), cap. 23, S. 80: »Christus die himmlische Weißheit wird nicht durch Künste

von der Überzeugung, daß es dem Frommen auf Erden schlecht gehen muß; wie es »der mors« dem »concionator« gegenüber ausdrückt: »Du bist auch nicht werth, ein Jünger Christi zu seyn, diweil du nicht wilt mit ihme leyden unnd dich umb der Wahrheit willen nicht wilt verachten noch verketzern lassen[1].«

Auch Jakob Böhme hat die Umkehrung der Ketzerbeurteilung insofern vollzogen, als er für den eigentlichen Ketzer den Nichtwiedergeborenen hält. Ketzer sind die, die aus der Vernunft und dem Sterngeist sind, »da man nur Worte wechselt, und Worte mit Worten erkläret, da das Gemüth nie erfähret, was des Wortes Kraft und Verstand ist, da man mit Vernunft und Kunst umgehet und sucht dadurch nur Gunst und Ehre, daß man will Ansehen haben.« Der Streit über Meinungen, eine Wirkung des feurigen Zorngeistes, das ist die Ketzerei. Dabei ist auch Böhme davon überzeugt, daß auch gerade die Frommen in der Vergangenheit grundlos vom Antichristen verketzert worden sind. Wer immer sich den aus der bösen Wurzel der Eigenheit entsprossenen »Meinungen und Traditionen« des »Antichristischen Pfaffen-Teuffels« nicht gebeugt hat, der wurde als Ketzer gebrandmarkt und verbrannt. »Wenn man die rechten Christen hat wollen verfolgen, verjagen, verbrennen und tödten, so hat der Antichrist geschryen: die sind Ketzer! Mehr Ursache hat man ihnen nicht können beybringen, darauf ist die Exekution ergangen.« Christus wird immer in seinen Gliedern verfolgt[2], und der Pastor primarius Richter behandelt ihn selbst nicht anders, als die Pharisäer Christum behandelt haben. Und auch die typische Form des Gedankens, daß Abel durch die ganze Weltgeschichte hindurch in Christi Kindern von Kain gemordet wird, fehlt bei Böhme nicht. Denn Lucifer haßt die Nachkommen Abels, die Armen, von der Welt verachteten Freunde Gottes[3]. Aber diese Geschichtsbetrachtung gewinnt bei Böhme eine tiefe und versöhnende Begründung durch seine Idee

gelernet noch durch Sprachen, sondern vom Vater muß er gehöret werden, wie die Kinder«; sonst wären Pharisäer und Aristoteliker die besten Christen, »so man doch das Widerspiel findet zu allen Zeiten, daß die hochsinnigen Weltgelehrten Christum gar nicht können wollen, ergern sich an ihm, heissen ihn einen Teuffel, Verführer, Sacramentirer und Enthusiasten«.

[1] Nachwort des Dialogus, S. 99; Predigt vom reichen Mann und armen Lazarus, S. 114; Dial. de christ., cap. 5, S. 63.

[2] Werke (1730), Apol. I wider Balth. Tilken V, 21; vgl. V, 9, quaest. theos. VIII, 36f.; Schutzrede wider Gregor Richter V, 375 u. 382, 371: Der Antichrist »verfolget Christum in seinen Gliedern und widerstehet dem Geist Christi; er gleisset und will in Christi Namen geehret seyn, und ist innwendig aber ein reissender Wolf«. Vgl. III, 242 u. 246.

[3] VII, 226f., 229f., 233ff.; vgl. 598ff., 610f.

von der Notwendigkeit der Gegensätze, aus denen das Leben wird und besteht. Auch die Unterdrückung der Guten, die wie eine Niederlage des Guten in der Geschichte anmutet, dient Gottes Plan, indem sie die Guten ganz rein und die Bösen ganz schlecht macht. »Denn so Christus geboren wird, so gehet das Gericht über das falsche thierische Leben, so muß dieser Mensch im Gerichte Gottes stehen als ein Übeltäter, sich lassen vernarren, verketzern, verspotten, verlachen, auch höhnen und tödten, auf daß das Monstrum vor Gottes Zorn gerichtet werde[1].« Dabei darf aber nicht verschwiegen werden, daß ein Bewußtsein von der Zerstörung der kirchlichen Anschauung von den Ketzern, wie sie mit diesen Gedanken gegeben ist, Böhme nicht gekommen ist. Ketzer bleiben für ihn Ketzer; und in der Art, wie er von der »Leichtfertigkeit« der Arianer spricht, ist nichts von irgendwelcher Weichheit oder Bedenklichkeit den Ketzern gegenüber zu bemerken[2]. Aber auch das ist von Bedeutung, daß es zur Unterhöhlung des Ketzerbegriffs in diesen Kreisen durch die aus dem eigenen Schicksal geborne Liebe zu den »unparteiischen« Geistchristen und durch den Haß gegen die hierarchische Kirche und ihre Methoden gekommen ist. Auch Arnold hat die Herkunft seiner Stellung zu den Ketzern nicht verleugnet, wenn er den Arianern und den sektenbildenden Ketzern ohne Sympathie gegenüber steht.

Näher an Arnold reicht Friedrich Breckling heran, der die Kirche nach ihrem Verhalten gegen die unparteiischen Zeugen der Wahrheit beurteilt. Das Erste und Sichere ist ihm sein »unparteiisches« und unkirchliches Christentum; daran wird die Kirche geprüft, und da ergibt sich, daß gerade die Zeugen der Wahrheit als Ketzer ausgerufen worden sind. Aber das Interesse haftet an der negativen Folgerung. »Wie können die Gottes Wort haben und Gottes Diener seyn, die Christi Creutz, Wort und Diener hassen, ausstossen und verfolgen?« »Ob die

[1] VII, 244, 233.

[2] VII, 406. – Auch bei den Anhängern Böhmes ist das Bild dasselbe. Gichtel begnügt sich mit der Feststellung, daß Kain immer den Abel tötet, »weil er den äusserlichen Kälber-Tantz nicht mittantzen wollen« (I, 75). Und er meint, »dieses Erheben des Äusserlichen und Unterdrücken der wahren und verborgenen Kirche Gottes wird auch wol bleiben, so lang der Schlangen-Saame in der Welt herrschet« (I, 76). Sein Urteil über seine Gesinnungsgenossen, auch D. Joris, siehe oben. – Die Leade führt es als Kennzeichen eines Philadelphen an, daß er seine Feinde durch Sanftmut überwindet, die Ketzer nicht gewaltsam verdrängt sondern das Unkraut mit dem Weizen wachsen läßt, bis alles durchs Feuer gereinigt wird (Himmlischer Botschafter eines allgem. Friedens an die philad. Gemeinde, S. 37f.). – Auch Pordage weiß von der steten Verfolgung Abels durch Kain (Sophia 163), hält doch aber die Verwerfung des Glaubens an die Person Jesu für die gefährlichste Ketzerei (Der Geist des Glaubens, S. 165).

Welt nicht durch ihr eigen Urtheil gerichtet ist, damit sie die Creutz-Glieder Christi bißher gerichtet hat?« Und das Ergebnis ist dieselbe paradoxe Theologie wie die Arnolds. »Wir müssen alle Dinge nach dem Geist und Gottes Wort gantz verkehret wider der Welt fleischlichen Sinn und Urtheil einsehen lernen und der Welt ihren besten Gottesdienst und Tugenden für lauter Abgötterey, Seelen-Mörderey und Menschen-Werck, auf den Weg des Mörders gleuben halten .... Hergegen was die Welt hasset, verlästert und ausfeget, als ihnen unleidlich, darunter müssen wir die rechte Kirche, Glauben, Wort, Warheit und Gemeinschafft Christi nach dem Geist suchen, ob solche gleich ebenso verworffen, verachtet, verspottet, verfolget und aus allen ihren Secten ausgestossen ist, als Joseph, Jakob, Hiob, David, Moses, Noah, Loth, Jeremias und Christus selbst in der Welt gewesen[1].«

Auch bei der Antoinette Bourignon bildet der Gedanke von der Naturnotwendigkeit der Verfolgung der Wahrheit durch die Welt, die immer Christus und seine Propheten getötet hat, den Ausgangspunkt[2]. Es ist das eigene Erlebnis, das in der Geschichte wiedergefunden wird. Dort ist die wahre Kirche, wo die reine evangelische Lehre vom innern Licht geglaubt wird; und die sind die Ketzer, die diese wahre Lehre nicht haben. Ist schon hiermit die Umkehrung des Ketzerbegriffs vollzogen, so werden außerdem die sogenannten Ketzer deshalb gerühmt, weil sie an Tugend und Gerechtigkeit oft die scheinbaren Christen übertroffen haben[3]. Trotzdem hat ihr unparteiisches und erleuchtetes

[1] Anti-Calovius 2r nach b5; F 3v; Vom Zustand und Beschreibung der Kirchen = K. u. K. H. IV, Nr. 33, S. 920; Abschied und Ausgang, ibid., S. 932; Ausgang aus Babel = K. u. K. H. IV, Nr. 35, S. 946. – Ähnlich Pantel Trapp bei Arnold, K. u. K. H. IV, Nr. 26, S. 184, und J. Betke, der auch davon überzeugt ist, daß die Fürsten und ihre Ratgeber stets die falschen Lehrer für Gottesboten, die Boten Gottes aber für falsche Propheten gehalten haben (Excidium Germaniae, 1666, S. 33). Christian Hohburg leitet das Verketzern aus der fleischlichen, unbekehrten Natur ab, die geistlos am Äußeren hängt und keinen Frieden bewirkt. Die Propheten werden stets von der falschen Kirche als Enthusiasten oder Rosenkreuzer verfolgt (Teutsch-evang. Judenthumb, 327, 360f.; Der unbekannte Christus, 32), und diese falsche Kirche setzt sich aus den Gliedern aller Kirchen zusammen; denn jede Sekte »reisset sich um die Narren-Kappen« (Theol. myst. I, 135). Ausdrücklich hat Hohburg D. Joris als theosophus mysticus, der die »lebendige Erkenntnis« Christi hatte, in Schutz genommen (Der unbek. Christus, 184).

[2] La lumière du monde (1679, œuvres, tom VII), I, 198; vgl. I, 47ff.; vgl. Probierstein (übers. 1676), S. 175; Das Grab der falschen Theologie (übers. 1682), III, 231ff.; Scharfes Urteil über die unchristlichen Konzilien in La lumière du monde II, 31.

[3] Grab der falschen Theologie I, 96; vgl. I, 125.

Christentum an den Ketzern kein Interesse und will mit ihnen nichts zu tun haben. Sie betont, daß sie noch nie erfahren hat, was ein Ketzer ist, ebensowenig wie sie ketzerische Bücher gelesen hat. Für sie ist die ganze Christenheit Babel. »Sie nennen einander Irrgeister oder Ketzer, da doch einer so viel ist als der andere[1].« Das ist der konsequente Standpunkt erhabener Indifferenz, für den alles äußere Christentum als solches minderwertig ist.

Poiret hat diese Gedanken begrifflich schärfer formuliert und durchgeführt. Auch für ihn ist es die Voraussetzung, daß die wahre Religion nicht an irgendwelche historische Grenzen gebunden ist, sondern daß Fromme und Gottlose durch die verschiedenen zufällig gewordenen historischen »Sekten« zerstreut sind[2]. Von dieser Grundlage aus wird der Ketzerbegriff durch zwei Erwägungen umgestoßen. Einmal muß man die Ketzer nach dem Wesentlichen — Herz und Wandel sollen der Maßstab sein — beurteilen und nicht nach »Lumpereyen«, wie das Meinungen und Zeremonien sind. Von hier aus kann die Häresie ganz rational als error, als Beschädigung der menschlichen Vernunft, deren Hauptmangel dann freilich im Fehlen des göttlichen Lichts besteht, aufgefaßt werden[3]. Sodann aber ist ihm das eigentliche Kennzeichen des Ketzers das Fehlen der fundamentalis proprietas Christi, der Liebe. Da nun jeder Zwang in Religionssachen als für beide Teile schädlich verpönt wird und der göttlichen Liebe und dem Beispiel Jesu Christi widerspricht, so müssen die malevoli injuriam facientes ac famosos haeresium titulos immeritis impingentes ... pro vere haereticis et antichristis gehalten werden[4]. So aber handelt, wie Erfahrung und Geschichte beweisen, die antichristliche Kirche. In ihrer ungebrochenen Eigenheit hat sie die Worte der Zeugen der Wahrheit in Häresien und Blasphemien entstellt und verkehrt qu'il leur faisoit imputer diaboliquement comme si c'eussent été leurs sentimens, en méme temps qu'il détournoit les hommes de lire leurs divins écrits[5]. Hier blitzt auch die Einsicht in die gefälschte Überlieferung über die Häretiker auf. In der Stellung Poirets zu den Ketzern kreuzen sich humanistische und spiritualistische Motive[6]. Il n'y a point d'autre hérésie qu'une voye autre que celle de

[1] Ibid., III, 135, 222f.

[2] Irenicum universale (übers. 1702), S. 96f., 120f.

[3] Irenicum universale, 37ff.

[4] Irenicum universale (lat. Ausgabe), S. 287; epistola prima de admonitione contra libellum educationis (1693), S. 184ff., De solida erud., 290, 379ff.; L'oec. div. 97.

[5] Irenicum universale, 119f.; L'oec. div. V, 318; vgl. 323.

[6] L'oec. div., 99.

son esprit et de sa vie (sc. Jésus-Christ); et un autre but que celuy du pur amour de Dieu; et point d'autre hérétique que celuy qui choisit volontairement et sciemment un autre principe, un autre motif, un autre objet et un autre fin des desirs de son ame que l'amour de dieu; et une autre voye pour arriver à ce but là que l'imitation de la vie de Jesus Christ. Es ist sehr wahrscheinlich, daß Arnold auch hier von Poiret beeinflußt ist.

Wie Großgebauer gegen den ungeistlichen Eifer der Theologen, der sich namentlich gegen die Gottseligen richtet, protestiert[1]; wie Johann Arnd, der wohl weiß, daß nicht alle Ketzer auf den Wegen Christi gewandelt sind, die üble Gewohnheit, mit Ketzernamen umherzuwerfen, tadelt[2], so hat auch Spener gegen den morbus epidemicus der Kirche, das Ketzermachen bereits wegen ungewöhnlicher Ausdrücke, polemisiert. Aber er ist doch darüber hinausgegangen und hat die Behauptung gewagt, daß der von der Liebe unabtrennbare Glaube häufig nicht bei den Orthodoxen anzutreffen ist, sondern gerade bei denen, qui nondum omnes opinionum errores exuere valuerant, quae vero divina agnoscunt, ipsis cordibus concepere veritatemque, quae in Christo est, sua quisque mensura possident[3]. So hat er auch den Zwang in religiösen Dingen verpönt — nur vorsätzlichen Gotteslästerern ziemt die Todesstrafe — und in seinem persönlichen Leben Milde und Weitherzigkeit bewiesen. Vor allem aber hat Spener unter dem Einfluß eines leisen humanistischen Zuges nach biblischer und apostolischer simplicitas gestrebt — er verwirft die allegorische und bevorzugt die wörtliche Exegese eines Grotius oder Coccejus — und, von seinem Erfahrungsprinzip unterstützt, ein Empfinden für den wesentlichen biblischen Kern neben den umstrittenen Nebenfragen in der Dogmatik gehabt. Nicht der ist ein Ketzer, der in Nebenpunkten irrt, sondern erst der, der gegen die Fundamentalwahrheiten des Christentums verstößt; und eben an den Grundwahrheiten ist die Ketzerei zu

---

[1] Wächterstimme, 334: »Gewißlich die Theologen und Prediger, so über die Lehre eyfern, und die Reinigkeit deß Lebens vorbeygehen, und den einbrechenden Sünden nicht mit Gewalt steuren, sondern die Eyferer wegen der Gottseligkeit noch dazu hassen, die mögen wol glauben, daß ihr Eyfer für die reine Lehre anders woher als aus dem h. Geiste ist.« (Von Arnold zitiert: Allg. Anm., Beantwortung des 4. Punktes, § 5, S. 15.)

[2] Bedenken über die Teutsche Theologie Taulers = VI. Buch vom wahren Christentum (1715), S. 1229; Zwey Sendschreiben Herrn Joh. Arnds = VI. Buch des wahren Christentums, S. 1216. – Entsprechendes bei Scriver im Seelenschatz IV, 1, S. 34.

[3] Theol. Bedenken III, 728; Briefwechsel Speners mit Leibniz, ed. Lehmann, S. 143.

messen[1]. Es ist fraglos humanistisch-rationales Empfinden, das sich in dieser Linienführung der Gedanken bei Spener zeigt.

Zierold hat stärker als Spener die Ketzer unter den Gesichtspunkten der Mystik beurteilt. Nicht nur die Hoffärtigen sind Ketzer sondern auch alle die, die »einen historischen Glauben haben, ohne die wahre Krafft und Gemeinschafft des Creutzes Christi ..., daraus ist die Verfolgung der wahrhafftig Frommen entstanden, welche sie von denen Wölffen, die ohne Buß gewesen, und dennoch zum Schaaf-Peltz die äuserliche Lehre gehabt, haben erdulden müssen«[2]. Kommt es schon bei dieser Betrachtungsweise zu einer Umkehrung des herrschenden Ketzerbegriffs, so wird dies Ergebnis ergänzt und unterstrichen durch Zierolds Ableitung aller Ketzerei aus der Aristotelischen Philosophie. Das Wort Ketzer stammt von חתץ = Unflat, wovon auch ὗς und sus abgeleitet werden, und deutet somit auf die Verunreinigung der Theologie durch die Philosophie bei den Ketzern hin[3]. Hierbei kann Zierold zu ganz orthodoxen Formulierungen kommen: »Ein Ketzer heist, der nicht gläubet die Stücke, die noth und geboten sind zu gläuben«; aber man darf dabei nicht vergessen, daß zu diesen Stücken vor allem der Christus in uns gehört, und daß damit der ganze Satz eine andere Anwendung bekommt[4].

[1] Theol. Bedenken II, 202; vgl. Grünberg, Spener I, 403ff.; Cons. theol. I, 347, III, 794. – Coccejus urteilt ganz korrekt über die Häretiker und sieht den Fehler in ihrer Behandlung darin, daß man sie unter der Herrschaft des Tiers nicht mit der Schrift und der demonstratio ihres Irrtums sondern mit der praescriptio bekämpft hat (sermo ac. de viis dei, 1669, opp. VI, 27). – Viel weiter geht Barclay. Es ist bei ihm nicht nur selbstverständlich, daß er gegen alle Gewalt ist (ap., S. 677, 661f., 666), sondern er hat auch daran gezweifelt, ob die offiziell Verketzerten wirklich Ketzer gewesen sind. »Es kan von der Gewißheit der Ketzerey kein Beweiß hergenommen werden, man müste dann schließen wollen, die Ketzerey könnte niemals vor Wahrheit, und die Wahrheit niemals irrig vor Ketzerey gehalten werden, da doch die Erfahrung, auch unter den Christen, das Gegentheil bezeuget« (667). Überhaupt hat die Obrigkeit mit der Ketzerei solange nichts zu tun, bis sie der Gesellschaft durch schändliche Taten gefährlich wird (672).

[2] Einleitung zur gründlichen Kirchenhistorie, S. 12; vgl. Gründl. Kirchenhistorie von der wahren und falschen Theologie (1703), S. 7: »Gleichwie das wahre Christenthumb bestehet in der wahren Erkändtnuß der Sünde, in wahrem Glauben und gottseligem Leben, also bestehet die Falschheit darinnen, da ein Mensch die Sünde und dero Straffe nicht recht erkennet, einen falschen oder keinen Glauben hat, und ein Gottloß Leben treibet.«

[3] Einleitung, S. 266, 344, 398, 402.

[4] Kirchenhistorie 12, 137. – Nicht alle von Arnold in den Allg. Anm. und den fortgesetzten Allg. Anm. zitierte Autoren sind hier besprochen worden. Einiges wird noch in anderem Zusammenhang nachgeholt werden. Anderes

4. Wenn ich in diesem Zusammenhang auch den Wurzeln der Anschauung Arnolds von der Reformation nachgehe — Luther im Wesentlichen und Besten mystischer Theologe, der Verfall schon in der Persönlichkeit, namentlich des alten Luther begründet und durch den aristotelisierenden Schulbetrieb Melanchthons ermöglicht —, so bin ich mir bewußt, daß diese Auffassung der Reformation nicht nur von den Mystikern und Sektierern vertreten worden ist sondern weit in humanistischen und kirchlichen Kreisen verbreitet gewesen ist[1]. Allerdings hat Arnold auch in diesem Fall Gedanken verschiedener und verstreuter Kreise einheitlich zusammengefaßt und in einer Gesamtdarstellung durchgeführt. Die Ermittelung der allgemeinen Zusammenhänge, aus denen Arnolds Werk herausgewachsen ist, kann die Originalität seiner Leistung nicht herabsetzen sondern soll uns diese nur verstehen lehren.

Vives meint einmal, daß die Häretiker — er denkt dabei an die Lutheraner — ihre Gedanken von den von ihnen depravierten Mystikern genommen haben, dum malunt illa (sc. scripta myst.) ad suam opinionem detorquere quam mentem suam illis accomodare[2]. Dazu kommt, daß Luther wenig von den Sprachen verstand sondern ein Dialektiker war. Quae tuenda susceperat dialectica et argumentatiunculis tutatus est non linguis. Ketzerei ist eben immer mit sprachlicher Unbildung verbunden, während gut katholische Männer wie Sadolet, Bembo, Morus und Alex. Tonstalus die Sprachen gut beherrscht haben[3].

An beiden Punkten haben auch humanistisch gestimmte Protestanten, die die religiöse Bedeutung der Reformation nicht begriffen oder an Luthers ardor, wie Scaliger[4], Anstoß genommen haben, anders als Vives gedacht. Ja, es bildet sich geradezu eine von uns schon bei den Juristen beobachtete Auffassung der Reformation heraus, die Luther in Parallele zu Erasmus setzt und ihn als den Erneuerer der theologischen Wissenschaft und der deutschen Sprache anerkennt. Schon Sleidan hat neben

---

übergehe ich absichtlich. Denn die Abneigung gegen die Zanktheologie ist weit verbreitet bis in die Kreise der Orthodoxie hinein, so daß sich weitere Belege erübrigen dürften. Dazu kommt, daß Arnold oft nur solche allgemeine Äußerungen für seine Auffassung zitiert, und daß er sich dabei auf Männer stützt, die in ihrer Gesamthaltung nichts mit seiner Geistesrichtung zu tun haben.

[1] Einiges darüber ist in dem von Arnolds Beziehungen zu den Juristen handelnden Abschnitt gesagt, auf den ich zur Ergänzung für das Folgende verweise. Vgl. zum Ganzen H. Stephans schöne Untersuchung, »Luther in den Wandlungen seiner Kirche« (1907), der manches von mir nicht Erwähnte bringt.

[2] Opera (1555) I, 363. — [3] Ibid.

[4] Luther wird von Schurtzfleisch in seiner Hist. eccl. gegen Scaliger mit dem Hinweis auf den Ton der Zeit und seinen guten Eifer verteidigt (S. 305).

der Standhaftigkeit Luthers besonders seine große sprachliche Begabung, die sich vornehmlich in seiner Beherrschung des Deutschen zeigt, in der Charakteristik Luthers in den Vordergrund gerückt[1]. Die Wiedergeburt der Wissenschaft im weitesten Sinn des Worts feiert Casaubonus an der Reformation, ein Gewinn, dem freilich der schwere Nachteil der kirchlichen Spaltung gegenübersteht, aus dem dann eine durch das studium partium und willkürlich parteiische Verdrehung des Begriffs der Antiquität korrumpierte Geschichtschreibung hervorgegangen ist[2]. Ähnlich hatte gelegentlich schon früher Bucer den von Gott erweckten Luther als Nachfolger des Erasmus und als Streiter gegen das Unwesen der Zeremonien gepriesen[3]. Ebenso hat Georg Calixt Erasmus hoch eingeschätzt, und aus den Anregungen der Helmstedter Theologie wird die Ausgabe der Erasmischen Paraphrasis in novum testamentum durch Deichmann (1668ff.) hervorgegangen sein[4]. Calixt, der aus sprachlicher und sachlicher Unkenntnis manche Häresie erklären zu können glaubt, hat in Luther den θεόπνευστος gesehen, der die Christenheit von der Herrschaft des Papsttums und der Zeremonien befreit, aber auch die Wissenschaften und damit die reine Lehre restituiert hat[5]. Die Renaissance der Wissenschaften, vor allem die Wiederbelebung der Kenntnis der griechischen Sprache, ist bei Calixt geradezu die Voraussetzung der Reformation; denn die Minderwertigkeit der scholastischen Theologie besteht in ihrer einseitigen Ableitung der Lehre aus der Vulgata und den lateinischen Vätern. So steht schließlich hier die Renaissance der Bedeutung nach über der Reformation. Für die Täufer ist Erasmus geradezu religiöse Autorität gewesen, und ihre Chroniken bezeichnen ihn neben Luther und Zwingli als Anfänger der Reformation. Das erklärt sich aus der Betonung der imitatio Christi und den damit verbundenen christlich-sozialen Ideen bei Erasmus, wozu vielleicht auch die dogmenhistorischen Zweifel an der Trinitätslehre und der Kindertaufe zu stellen sind[6]. So wird man in den Täuferkreisen die Anfänge dieser humanistischen Auffassung der Reformation — auch Seb. Franck hat sie vertreten — suchen müssen, und es berührt eigenartig, daß ihre Nachwirkungen, immer zusammen mit der Vorliebe für den einheitlichen, milden und gelehrten Erasmus — so sah man ihn — auch bei Arnold und Barclay festzustellen sind[7].

[1] Sleidan, Comm., Buch 16, ep. ded.

[2] Is. Casaubonus, De rebus sacris et eccl. (1615), Proleg.

[3] Bucer, De vera eccl. in doctrina, cerem. et disciplina reconciliatione, b b IV r.

[4] Auch Arnolds Kollege J. H. May hat in seiner Vita Reuchlini die wissenschaftliche Wiedergeburt vor der Reformation stark betont.

[5] Calixt, App. theol. [2] (1661), S. 153ff., 168.

[6] Rembert, Wiedertäufer in Jülich, S. 31; Loserth, Hubmaier (1893), S. 1ff.

[7] Über Seb. Franck s. u.; Barclay, Ap. 425.

Weit verbreitet ist der Tadel an der Person Luthers. Gegenüber den Verherrlichungen Luthers und der Reformation, wie man sie noch nicht nur bei Männern wie Seckendorff sondern auch bei Persönlichkeiten vom Schlag des Daniel Pareus[1] lesen kann, wird sehr häufig vor der Glorifikation der Person Luthers gewarnt. Schon Joachim Camerarius hat das getan[2]; und ebenso meint Acontius, nicht die Person Luthers sondern die Übereinstimmung seiner Lehre mit den Grundwahrheiten des Christentums sei das Wesentliche an der Reformation[3]; und auch Coornhert spricht von den »Gebrechen« Luthers[4]. Schimmert durch diese »gerechte« Würdigung Luthers schon immer eine versteckte Abneigung durch, so ist diese geradezu unverhüllt bei dem strengen Calvinisten Joh. Hoornbeck. Er rühmt am jungen Luther seine dexteritas, vis, doctrinae puritas und läßt ihn seine Rechtfertigungslehre teils von sich selbst, teils von Joh. Staupitz haben. Den Wendepunkt bezeichnet Luthers Vorgehen gegen Karlstadt, das erfolgte, weil seine Autorität verletzt war, non tum quod mala essent facta quam quod non a se. Mag man an Karlstadt prudentia und constantia vermissen, so fehlte es Luther an moderatio und humilitas und aus der aemulatio ging das Schisma hervor[5].

In diesem Zusammenhang muß ich auf zwei katholische Geschichtswerke hinweisen, die gerade durch ihren gemäßigten Ton bei prinzipiell strenger Ablehnung nicht ohne Einfluß auf die mehr oder minder

[1] Medulla universalis hist. eccl., 1633, S. 432f.

[2] J. Camerarius, Hist. accurata de Phil. Melanchthonis vitae ingressu, progressu et egressu (1723), S. 241.

[3] Acontius, Sat. stratag., S. 128.

[4] Coornhert, Werken III, 156r.

[5] Hoornbeck, Summa controversiarum religionis [2] (1697), S. 611, 613ff. – Hoornbeck hat übrigens auch zwischen Wiedertäufern und Enthusiasten geschieden, läßt allerdings die Wiedertäufer aus den Enthusiasten hervorgehen (ibid. 380f.). – Viel freundlicher urteilt der, allerdings gegen Bossuet schreibende, Basnage in seiner Histoire de la religion des églises reformées (1721). Zwar betont er, daß Zwingli der erste Reformator war, der also mit dem Reformieren angefangen hat (III, 128, 134), und auch er weiß von Fehlern Luthers, meint aber doch, daß diese Fehler nichts gegen sein Werk beweisen. Zudem hat die harte Behandlung, die ihm widerfuhr, die Fehler seines Temperaments verstärkt (III, 64, 66f.). Luthers Vorgehen gegen die Bilderstürmer wird gelobt (III, 73), seine Erlaubnis der Doppelehe Philipps scharf kritisiert (III, 95); Melanchthons Klagen über Luther gelten als »unschuldig« (III, 116). – Vgl. aber auch den von Arnold herangezogenen M. Dresser in seiner Isagoge historica (1586ff.), VI, 185, der erklärt, daß Luther im Anfang gelinde, später durch sein Temperament, aber auch durch einen göttlichen Zug, heftig und leidenschaftlich reformiert habe. Vgl. ferner Basnage, Hist. de la rel. des égl. ref., III, 66.

oppositionellen Kreise im Protestantismus geblieben und vielleicht auch selbst im Zusammenhang mit den Gedanken jener Kreise über Luther und die Reformation entstanden sind. An der Charakteristik Luthers durch Louis Maimbourg fällt das Bestreben auf, in die gute, natürliche Veranlagung den hervorstechenden Zug des mittelalterlichen Ketzers, den Hochmut, hinein zu interpretieren. Aus Ruhmsucht hat er Tetzel angegriffen; in prächtigem Aufzug geht er nach Worms; Karlstadt hat er unterdrückt, qui ne put souffrir que son disciple entreprist sur luy pour devenir maistre; und seine ganze libertinistische Lehre schmeichelt den Leidenschaften und der Eitelkeit der Menschen, wie denn auch Luther und so manche der Reformatoren im Geist begonnen und im Fleisch geendigt haben[1]. Bossuet sieht im Protestantismus die Verkörperung des häretischen Prinzips der Eigenheit und Freiheit. Montrer les variations et les inconstances de Luther et des Lutheriens c'est montrer l'esprit de vertige dans la source de la reforme[2]. Das andere, was Bossuet — wieder im Stil der Spiritualisten — hervorhebt, ist die Unwirksamkeit der Reformation; ja die negative Wirkung, die sie bezüglich einer Besserung des sittlichen Lebens ausgeübt hat. Zucht und Disziplin werden verachtet und er meint, qu'on voye en général dans le parti qu'ils ont formé tous les caractères contraires à un Christianisme renaissant[3]. Ferner ist die Kirche, als Folge der in der Wurzel verdorbenen Reformation, unter die Herrschaft des Staates gekommen. Im ganzen gilt: Mille sectes impies s'elevoient sous se étendards et sous le nom de réformation les armes, les séditions, les guerres civiles ravageoient la Chrêtienté[4].

---

[1] L. Maimbourg, S. 7; histoire du Lutheranisme (1680), S. 24, 77, 97, 67; vgl. 101, 420; Die Charakteristik Luthers, S. 22f.; vgl. S. 473ff.: C'estoit un homme d'un esprit vif et subtil, naturellement éloquent, disert et poli dans sa langue, infiniment laborieux et si assidu à l'étude ... Er besaß une asses grande connoissance des langues et des pères, war gesund, le temperament bilieux et sanguin, ayant l'œil penetrant et tout de feu; l'air fier, intrepide et hautain, qu'il sçavoit pourtant redoucir, quand il vouloit, pour contre faire l'humble, le modeste et le mortifié, ce qui ne luy arrivoit pas trop souvent; et surtout dans l'ame un grand fonds d'orgueil et de presomption, qui luy inspiroit le mépris de tout ce qui n'entroit pas dans ses sentimens, et cet esprit d'insolence brutale, avec laquelle il traita outrageusement tous ceux qui s'opposerent à son heresie sans respecter ni Roy ni empereur ni Pape. — Seine Bibelübersetzung ist elegant, infidelle et corrompue (105).

[2] Bossuet, Histoire des variations des églises protestantes (1688), préf., §§ 2, 8, 10, 29.

[3] Préf., § 25; vgl. I, 193 (unter Berufung auf Erasmus und Melanchthon) und 189.

[4] I, 190, 187; vgl. 219.

Dabei hat Bossuet die Person nicht nur Melanchthons[1] — das wäre begreiflich — sondern auch Luthers selbst relativ wenig angetastet. Von den Gerüchten über die voreheliche Schwangerschaft der Katharina von Bora will er nichts wissen, und la force dans le génie Luthers, dem seine Schüler nicht zu widersprechen wagten, hat er anerkannt[2]; freilich weist auch Bossuet gemäß seinem Grundgedanken auf das Hochmütige und Libertinistische im Wesen der Reformatoren hin und schließt seine Charakteristik mit den Worten: Tels étoient les chefs de la nouvelle Réforme gens d'esprit à la vérité et qui n'estoient pas sans literateurs, mais hardis, témeraires dans leurs décisions, et enflez de leur vain sçavoir, qui se plaisoient dans les opinions extraordinaires et particulières et par là croyoient s'élever non seulement au-dessus des hommes de leur siècle mais encore au-dessus de l'antiquité la plus sainte[3]. Das bedeutende Buch, das zum erstenmal den universalen Wirkungen der Reformation nachgeht[4] und sie prinzipiell als ideelle Größe unter relativer Schonung der Personen zu würdigen sucht, leitet das Wesen der Reformation aus der autoritätsfeindlichen menschlichen Eigenheit ab und sieht in ihrem Wesen und in ihrer Geschichte die typischen Merkmale einer Häresie, wodurch dann auch die Zeichnung der Personen beeinflußt wird. Die Anklänge an die Beurteilung der Reformation durch die Spiritualisten, namentlich durch die Mystiker, werden noch schärfer von selbst hervortreten; aber auch die geistesgeschichtliche Wertung der Reformation als der Zerteilung der Einheit und ihre Deduktion aus der ungebrochenen menschlichen Seele ist nur möglich auf Grund der geschichtsphilosophischen Ideen der mystischen Theologie[5]. Wir haben hier einen der Punkte, die sich auch in unserer Untersuchung ergeben, an dem man die tiefe Wesensverwandtschaft der Mystik mit dem synkretistischen Katholizismus erkennen kann.

Die praktische Polemik der Mystiker und die Reformvorschläge der Pietisten und der andern Sekten werden begründet mit dem Verfall der

---

[1] Melanchthon erscheint als Humanist, der unter der Unordnung und Unmoral und unter dem Joch der Autorität Luthers leidet (I, 188, 193, 198, 201ff.). Er hat eingesehen, que la licence et l'indépendance faisoient la plus grande partie de la réformation (I, 188). Bossuet hat auch erkannt, daß sich Melanchthon in der Lehre immer mehr von Luther entfernt hat (I, 204, 216, 221), und er lobt ihn, weil er in seiner Mäßigung schließlich die Autorität des Papstes anerkannt habe (II, 499).

[2] I, 49ff., 57; vgl. 11, 7f., 18. — [3] I, 63.

[4] Vgl. Fueter, Geschichte der neueren Historiographie (1911), S. 266f.

[5] Bossuet hat auch in seinem Discours sur l'histoire universelle (1722) neben der chronologischen die Einteilung der Geschichte in 12 Epochen.

Kirche Luthers oder mit der Unvollkommenheit der Reformation. Man kann geradezu sagen, daß das Selbstbewußtsein dieser Kreise sich auf diese Vorstellungen gründet, welche ihre Notwendigkeit erweisen. Damit wird die Kritik an der Person Luthers kombiniert, oder man sieht in Melanchthons Schultheologie die Ursache zum Verderben.

Man konnte sich dabei zunächst auf die eigene Erfahrung und die eigene Beurteilung der Gegenwart berufen. Aber auch literarisch waren diese Gedanken in Predigten und praktisch-kirchlichen Schriften vielfach ausgesprochen — diese Literatur gerade hat Arnold verwertet — und schon Erasmus Sarcerius hat gegenüber der »wüste(n) Verrückung aller guten Sitten« die Restitution der Disziplin gefordert[1], und denselben Ton haben die Böhmischen Brüder immer wieder angeschlagen[2]. Vor allem aber haben bereits die Magdeburger Zenturien den Gedanken eines Verfalls der Lehre nach der Reformation in aller Schärfe und nach allen Seiten hin entwickelt[3]. In der epistola dedicatoria zur neunten Zenturie führt Flacius vier Punkte an, an denen sich der Verfall auch in der Gegenwart offenbart: 1. nimius amor scriptorum humanorum, 2. prosopolepsia, 3. adiaphororum cumulatio, 4. recte sentientium oppressio[4]. Flacius führt diese Gesichtspunkte an der Geschichte seiner Zeit unter deutlicher Polemik gegen Melanchthon und die Philippisten durch. Nach der in apostolischem Glanz erstrahlenden Reformation proh dolor subrepunt ac subinde magis magisque invalescunt causae, ex quibus horribiles iterum caligines exoriuntur, welche zur cladis exitiumque der wahren Religion wie stets führen. Der Grundfehler besteht darin, daß man die Schrift nicht mehr aus sich selbst sondern nach menschlichen Autoritäten erklärt[5]. Das war das Große an Luther, ut homines a patribus, quibus prius fuerant onerati, ad ipsum dei verbum legendum atque audiendum adduceret .... sola vox dei in monumentis prophetarum et apostolorum comprehensa, constituebatur iudex unicus sapientissimus et sufficientissi-

---

[1] Erasmus Sarcerius, Von einer Disziplin (1556), fol. CXXII r.

[2] Joh. Lasitius, De eccl. disciplina (1660), S. 113, 148ff.; Ratio disciplinae ordinisque Ecclesiastici in unitate fratrum Bohemorum (1660), S. 35.

[3] Eius poenae divinae iam in hac nona centuria et in sequentibus usque ad nostra tempora exemplum insigne proponitur, quod absque horrore vix aspici potest. Nam et veri doctores ecclesiae dei nunc magis magisque deficiunt et tenebrae in articulis fidei atque cultibus divinis universum pene orbem Christianum implent et opprimunt.

[4] Sintne iam quoque in ecclesia horum temporum ob oculos eius modi causae, ex quibus vicissim tenebrae horrendae longe lateque ecclesiam dei obscuraturae, metuendae sint?

[5] Rursum ad hominum scripta plerique volunt esse alligatam ecclesiam dei.

mus. At nunc rursum plus nimio patrum scripta crepant et strepant in lectionibus.... sic, inquiunt, sapiens antiquitas sensit, a qua dissentiendum non est. Flacius will dabei die Väter unter Umständen als testes veritatis gern anerkennen; er tadelt aber als einen Rückfall in den Katholizismus die traditionalistische Theologie; denn fons ipsius veritatis omniumque aliarum doctrinarum norma et judex ist das Wort Gottes. Es hängt mit dieser traditionalistischen Einstellung zusammen, quod Aristoteles, id est dulcis philosophia, magis magisque pulpitum ecclesiae dei concsendens, verbo divino plus aequo immisceatur. Die Philosophie ist die magna Diana dieser Theologen, und die Vermischung der Philosophie mit der Theologie führt zu der foeda obscuratio der Wahrheit, an der man leidet. Geht man freilich gegen diese Korruption vor, so schreit universa ethnizantium seu philosophantium cohors, Physik und Ethik solle ausgerottet und die Kirche in inscitia und barbaries zurückgeführt werden. Der zweite Punkt, an dem sich der Verfall geltend macht, ist die prosopolatria und topolatria. Nonnulli qui eruditione, facundia, functione aliis antecellunt in ecclesia, pro meris idolis coli volunt, adeo ut sibi potestatem sumant vel fingendi novas sententias in religione, vel corruptelas aliorum ornandi ac propagandi, nec volunt a quoquam, quantum modeste.. moneri nedum redargui. Scharf protestiert Flacius gegen diesen Heroenkult, als handle es sich um semidei. Sonant istae voces undique: praeceptor ista dixit, ita sensit, ita scripsit; ergo hoc est verum atque omnes ab eius sententia discendentes sunt bacchantes, sunt asini, sunt in infernum collocandi. Ebenso wendet sich Flacius gegen die Verherrlichung bestimmter Lehrstühle; denn es gibt keine, wie immer geartete, Prärogative des Orts, sondern nur dort ist Kirche, wo reine Lehre und richtige Sakramente sind. Das Dritte, was von Flacius hervorgehoben wird, ist die unter dem Mantel der Adiaphora empfohlene Akkommodation an die Zeremonien des Antichristen. Gliscit adhuc studium accumulandi adiaphora atque revocandi ceremonias pontificias. Endlich werden die recte sentientes verfolgt; die Philippisten geben sich allein für die reine Kirche aus und erklären jeden, der die Schriften Melanchthons und der Seinen angreift, für einen Feind Christi. Hiermit ist klar und deutlich die Idee eines Verfalls der Kirche der Reformation ausgesprochen, und zwar in dem Sinn, daß sie wieder in Katholizismus geraten ist und somit die Merkmale des Antichristen an sich trägt. Ich zweifle nicht, daß der Aufriß der Geschichte, der mit diesen Gedanken ausgesprochen ist, die Vorstellungen weiter Kreise im Protestantismus vom Gang der Kirche beeinflußt hat. Sicher ist auch Arnold und mit ihm mancher theologisch gebildete Spiritualist von der durch die Magdeburger Zenturien

gezeichneten Entwicklung abhängig. Aber wichtiger scheint mir ein anderer Gesichtspunkt zu sein, unter dem diese Auffassung der Entwicklung des Protestantismus bei den Magdeburger Zenturien beleuchtet werden muß. Man kann hieraus entnehmen, wie nah die Gnesiolutheraner in ihrem Selbstbewußtsein — und das spricht sich ja in jeder Anschauung von der Geschichte aus — den unkirchlichen Spiritualisten stehen, und wie stark das kirchliche und katholische Bewußtsein der Philippisten gewesen ist. Eine in die Separation gedrängte Richtung spricht sich in dieser Anwendung der Verfallsidee auf die nachlutherische Zeit bei Flacius aus. Diese Berührung der Gnesiolutheraner mit der Mystik an diesem Punkt ist keine zufällige und keine bloß literarische. Sie wurzelt letztlich in der gemeinsamen Beziehung auf den ursprünglichen und »echten« Luther, in dem trotz der grandiosen Überwindung der von der Mystik dargebotenen Lebenslösung, was sein anfängliches kirchliches Bewußtsein anlangt, mystisches Gedankengut gewesen ist. Erst später hat sich die Stellung Luthers zur Kirche, konsequent unter dem Einfluß der großen Linie seines antimonistischen und antimystischen Grundgedankens, geändert.

Schon die Täufer haben über die Reformation geurteilt, daß Luther »ein altes Haus niedergebrochen, aber kein anderes an seine Stelle gesetzt« hat. Er wie Zwingli »haben dem Papsttum den Krug aus der Hand geschlagen, die Scherben aber drinnen behalten. Eine Neugeburt des Lebens sah man bei keinem von ihnen. Derohalben haben Thomas Münzer, Joh. Denk, Ludwig Hetzer und andere gelehrte Männer diesem Handel tiefer nachgedacht und gefunden, daß die Kindertaufe und der brotene Götze unchristlich seien. Die christliche Kirche muß ein heiliges, reines, von den Greueln dieser Welt abgesondertes Volk sein, das ein Leben nach der Regel Christi führt[1].« Ebenso hat Schwenckfeld[2], der an dem Abstand der lutherischen Reformation von dem apostolischen Ideal gelitten hat, Luther als den auf halbem Weg stehen gebliebenen und unfertigen Reformator vor sich gesehen, der Scholastik und Philosophie nie ganz überwunden hat, und seit dem Bauernaufstand ist er ganz in ein äußeres Christentum verfallen. Die Erfahrung hat er unapostolisch behandelt und den Glauben, rein historisch gefaßt, auf Wort und Predigt bezogen. So fehlt die pneumatische Erfahrung, und damit tritt die Heiligung zurück, und eine wirkliche Besserung des Volkslebens wird nicht erreicht.

[1] Vgl. Loserth, D. Balthasar Hubmaier und die Anfänge der Wiedertäufer in Mähren (1893), S. 1ff.

[2] Vgl. Ecke, Schwenckfeld usw. (1911), S. 159ff., 167ff.

Und die Klage reißt nun nicht mehr ab, daß die moralische Besserung von der Reformation versäumt sei, daß sie einer Erneuerung bedarf und durch geistige Verinnerlichung und Heiligung ergänzt werden muß. So nahe Mystiker und Sektierer der Reformation kommen in ihrer Verwerfung der uralten neuplatonisch-katholischen dinglichen Religiosität, so weit rücken sie von ihr ab, wenn man an die Beurteilung des Lebens und der Wirklichkeit denkt. Den Grundgedanken Luthers, die Behauptung der Trennung von Welt und Gott, die dualistisch-paradoxe Lösung des Lebensproblems, haben sie außer Böhme nicht begriffen, und auch ihr Tadel an der Reformation geht von ihrer monistischen Grundrichtung aus, welche die Auflösung nur in der Verstärkung des Geistfaktors, der als der reinere und umfassendere den andern überwinden oder verschlingen muß, kennt. Verbunden ist das sehr häufig mit offener oder versteckter Abneigung gegen die nach ihrer Meinung gewalttätige, im Grund eben doch ungebrochene Natur Luthers und mit der Verweisung auf den jungen Luther[1] oder doch auf die Vorrede zur deutschen Messe.

So hat Barclay immer wieder auf den Hauptmangel des Protestantismus hingewiesen, daß ihm die innere Heiligung mit dem inneren Licht fehle, und daß das Vertrauen auf die Rechtfertigung durch den Christus für uns zu quietistischer Gottlosigkeit führe. Die Wurzel des Verfalls hat Luther und die Reformation nicht angerührt, sondern man hat sich damit begnügt, »nur die groben Äste abzuhauen«. So ist dieselbe »Dürre« und dasselbe »tote Wesen« im Protestantismus wie im Katholizismus, »so daß (die Protestanten) in der That von den Papisten nur in der äusserlichen Verfassung und in einigen Ceremonien unterschieden, im übrigen aber mit denenselben von dem Leben und der Krafft, worinnen die erste wahre Kirche und ihre Hirten stunden, abgefallen sind[2]«. All das gipfelt in der Forderung einer Erneuerung des »Grundes« durch den Geist, und in der Anerkennung, daß die älteren Protestanten noch die urapostolische Berufung auf den Geist anerkannt haben[3].

Auch Spener hat den Charakter Luthers und seine Erudition und Eloquenz hoch gelobt und ihn als den Erneuerer der apostolisch-biblischen Einfachheit in der Lehre und des geistlichen Priestertums gepriesen; doch

[1] Weigel läßt im Dial. de christ. (S. 32) den Auditor sagen: »In den Büchern Lutheri suchet besser, da findet ihr eben solche Reden, wie jetzt von mir gehöret, sonderlich in seinen ersten Schrifften, wie wol ich mich an keinen Menschen binde, er sey was er wolle.«

[2] Ap. 282, 288. Man wird nicht selig »durch die Wissenschaft der Historie sondern durch die Würckung des Lichtes Christi in dem Geheimniß« (255), S. 384f.

[3] Ap. 406, 385ff., 391; vgl. 407.

er hat auch auf die Fehler Luthers, vor allem auf seine »Heftigkeit« und sein »natürliches Feuer«, hingewiesen. Seine ganze praktische Wirksamkeit beruht auf der Überzeugung von der Notwendigkeit einer Fortentwicklung der unvollkommen gebliebenen Reformation, die eine Besserung des Lebens nicht erreicht und die Cäsaropapie geradezu gestärkt hat[1]. Gewinnt nicht von hier aus der unklare Chiliasmus Speners eine für sein Denken viel konstitutivere Bedeutung, als es auf den ersten Blick scheinen möchte?

Die unparteiischen Spiritualisten haben seit Paracelsus, der dem Katholizismus innerlich einen Grad freundlicher gegenüberstand, die Reformation als bloßes neues Sektenmachen und menschliches Gebot beurteilt[2]. Wir können das bei Weigel und der Bourignon feststellen[3], aber auch Poiret sieht die Reformation als Schisma, das nur die äußeren Dinge zu ändern bemüht war, das Herz dabei vergessen hat und so unwirksam geblieben ist. C'est la plus grande idolatrie du monde que de s'attacher à l'extérieur comme si Dieu l'exigeoit d'avantage que l'amour. Und auch von der Reformation gilt das allgemeine historische Gesetz, daß neue Mittel Gottes in der Erziehung des Menschengeschlechts neuen, aber stets nur kurzen Aufschwung bedeuten[4]. Überall hier wird man den apokalyptischen Hintergrund nicht übersehen dürfen. Das tausendjährige Reich erwartet man noch von der Zukunft; Luthers Werk ist nichts Abgeschlossenes, und in der Gegenwart gerade wüten die schweren Stürme, die dem tausendjährigen Reich vorausgehen. Auch die Auffassung der Reformation ist letztlich von der Deutung der Apokalypse abhängig.

Schon aus der Gesamtdarstellung der Anschauung, die J. Böhme von der Geschichte gehabt hat, wird hervorgegangen sein, daß er in Luther die Kraft des Geistes verehrt und in der Reformation die Erneuerung des Christentums durch wurzelhafte Kräfte erkannt hat. Auch Luther gehört zu den armen und geringen Lieblingen Gottes[5]. Böhme

---

[1] Vorrede zum Lutherus redivivus (1697); Erste geistl. Schriften II, 366f., wo er die Luthersche Auslegung der Schrift durch sich selbst, nicht durch die Väter, billigt. Theol. Bedenken I, 258ff., III, 711ff., 179ff.; Letzte theol. Bedenken I, 600f.; Cons. theol. III, 317; Pia desideria, S. 3, 25; vgl. Grünberg, Spener I, 520ff., II, 106ff., 116ff.

[2] Vgl. Sudhoff, a.a.O., II, 397, 399f., 411; vgl. Strunz, Th. Paracelsus, S. 61f. Ebenso Campanus und Frank.

[3] A. Bourignon, La lumière du monde (1679, Werke, t. VII), II, 31; Das Grab der falschen Theologie V, 11; vgl. K. u. K. H. III, 16, 1ff., S. 467ff.

[4] L'oec. div. V, 140ff., 142ff.; IV, 235f.; V, 2ff.

[5] Werke I, 12; I, 104f.

will nur den »historischen« Glauben der Reformation durch die »Philosophia und den tieffen Grund Gottes« vertiefen und so mit dem äußerlichen Christentum das hierarchische Unwesen beseitigen; im Grund bleibt er Lutheraner, was nicht hindert, daß er gelegentlich[1] vor Menschenvergötterung im Hinblick auf Luther warnt.

Seine Anhänger haben mit dem Lutherischen das Originellste in Böhme abgebrochen. Auch die Beurteilung der Reformation ist bei ihnen radikaler. Gichtel meint, sie habe nur negativ gewirkt, »die Abbrechung des Papsttums vollzogen und nichts Besseres an die Stelle gesetzet«. Der Weg Luthers ist ein »Mittelweg«, der fleischliche Sicherheit und Verachtung des Kreuzes erzeugt und zur Verketzerung der wahren Frommen führt. Vor allem nimmt Gichtel Luther die Abschaffung des Cölibats übel. Hätte er das beibehalten, so wäre manches besser geworden[2]. Für die Leade steht es fest, daß die »Sardische Reformation« Luthers durch die vollkommene und geistige »Philadelphische Reformation« ersetzt werden muß. Luthers Werk war nur »der Anfang einer Reformation« und bald ist man wieder »in Tod und äussern ceremonialischen Schein versunken«, »dunkler« geworden, und hat die »Krafft der thätlichen Heiligkeit« verloren[3]. Für Bromley tritt der Abfall nach der Reformation unter den Gesichtspunkt der fehlenden »Profezei«. Daran zeigt sich, daß das Gesetz und der Buchstabe durch sie nicht verdrängt worden ist, und daß Gott ihr nicht gnädig ist. »Die protestantischen Kirchen ingemein sind durch langen Frieden, Glückseligkeit und ihrer Diener Verderbung wieder in Weltlich-Gesinntheit, Kaltsinnigkeit und Erstorbenheit des Geistes, auch Verachtung des Creutzes Christi und einige in wesentlichen blinden Eyffer zurückgefallen[4].« Endlich ist noch Breckling heranzuziehen, der von allen Kirchen und Sekten behauptet, daß sie »im

[1] Werke I, 105; III, 241.

[2] Gichtel, Theos. pract. [3], II, 1267, I, 531, I, 144 (im Hinblick auf Luther- und Papsttum: »Wir spielen eben dieselbe Comödie, nur mit andern scheinheiligen Kleidern«). V, 3176.

[3] Der philad. Societät Zustand und Beschaffenheit 35, 37ff.; Himmlischer Botschafter, S. 28ff.

[4] Gründliche Anmerkungen von denen Offenbarungen, welche man ausserordentliche zu nennen pfleget [2], 1728 (Deutsche Übers.), S. 117ff., 125, 128, 133; 99 ev.-christl.-pract. Sendschreiben (1719), 120. – Mit dem Standpunkt Bromleys berührt sich der Lodensteyns, der das Reformieren ohne Geist als ein »nur noch ärgeres Deformiren« bezeichnet. Die Reformation ist im Buchstaben stecken geblieben; ihr fehlt der Geist, der lebendig macht, und deshalb auch die Einsicht in die Notwendigkeit der auf Selbstverleugnung beruhenden Heiligung. Vgl. Heppe, Geschichte des Pietismus und der Mystik in der reformierten Kirche (1879), S. 193ff., und Arnold, K. u. K. H., Anhang II, Nr. 48, S. 1143ff.

anti-christischen Grunde der Eigenheit« stehen und aus dessen Frage: »Ob die Lutherischen und alle andern Secten bißher aus Babel gnugsam ausgegangen, oder ein neues Babel und Verwirrungs-Reich aufs neue aufgebauet haben«, bereits die Antwort hervorblickt, daß die »innerliche Reformation des Geistes« und des Lebens dasjenige ist, was jeder für sich erstreben muß[1]. Dazu kommt der in einer kaum von Breckling herrührenden anonymen Schrift an den Reichstag von Regensburg geltendgemachte nationale Gedanke[2], daß die Trennung der Konfessionen Deutschlands politische Machtlosigkeit verschuldet und daß die religiöse Uneinigkeit Deutschland in Babel verwandelt hat.

Der Gedanke von dem nach Luther eingetretenen Verfall[3] — denn das Christentum besteht nicht nur aus reiner Lehre sondern auch aus gutem Leben — wird nun häufig auf die aristotelische Theologie herausgespielt und gegen Melanchthon verwertet. Melanchthon trägt die Schuld an der Depravation der Reformation. Wir sahen schon, daß das der praktische Sinn der Ausführungen des Flacius war. Aber auch Weigel hat Melanchthon die Eigenschaften des Theologen abgesprochen; er sei »nur ein Grammaticus, Graecus, Aristotelicus, Physicus« gewesen, der die Theologie als ein »eusserliches buchstäbisch Wissen« und nicht als »interna experientia« behandelt hat[4]. Ganz ähnlich meint Hohburg, die Reformation habe den Schulweg wohl »in etwas angegriffen«; »aber weil man Kunst mit Kunst, Wort mit Wort, Wissen mit Wissen .... umbstürtzen wollen, als hat ein Weltgeist dem andern nicht weichen wollen, daher ists gekommen ..., daß er (sc. der Schulweg) ist destomehr befestigt worden, zumahl man eben solche Waffen und Instrumenta ihn zu bestürmen gebraucht hat, damit er anfangs ist erwachsen und gestiegen«. So ist es gekommen — die Ruhe trug zum Verfall bei —, daß das Herz unreformiert blieb und der Antichrist sich in das Herz der evangelischen Kirche gesetzt hat. »Ist also das Äussere reformiret, aber das Innere verblieben.« »Ach elende blinde Reformation, dabey keine Erleuchtung, keine Erneuerung, keine Wiedergeburt, kein Bild Gottes, kein neuer Mensch zu finden.« Auch Hohburg fordert eine neue Reformation, die Reformation der Wiedergeburt, in der durch die uralte mystische Theologie, »die

---

[1] Vgl. K. u. K. H. II, 947; Anti-Calovius D 5 v.

[2] Letzte Posaun über Deutschland (1664), § 51 ff.

[3] Vgl. J. Stegmann, Vom wahren Christenthumb (Deutsche Übers. 1665), S. 45 ff.; ähnlich Joh. Meyfart.

[4] Dial. de christ., cap. 2, S. 32, 34 und 33: »Wollet ihr mit dem Philippo die Lernung von Gott sparen, ad aeternam academiam, als solten die Propheten auff jene Welt geredt haben, welches doch nicht ist.«

geheime Krafft-Theologie der lieben alten Väter der ersten Kirche«, die buchstäbliche Theologie mit ihrer Halbheit, Ungeistlichkeit und mit ihrem Kreuzeshaß weggefegt werden wird[1]. Zierold hat die Reformation Luthers ganz als gegen Aristoteles gerichtet verstanden[2]. Der »Creutz-Lehrer« Luther hat uns »durch Gottes Gnade aus dem Römischen Joch des Aristotelisch-Scholastischen Christenthums, als wie Moses die Kinder Israel aus Egypten geführet«. Aber nach Luthers Tod beginnt das Unheil wieder. »Viele Lehrer zertreten die Weyde des Wortes Gottes mit ihren unreinen Scholastischen Füssen« und die Gemeinden »müssen die Philosophischen Predigten hören, nach der weltlichen Rhetorica« und so fehlt ihnen das geistliche und moralische Leben. Die Hauptschuld trifft Melanchthon, der trotz der an ihm gerühmten »Sanfftmuth und Bescheidenheit« die scholastische Theologie wieder eingeführt hat, »wie ihn denn Luther niemahls für einen rechten beständigen theologum gehalten, sondern für einen listigen Aristotelischen Dialecticum, der Gottes Geheimniß mit der Vernunfft ausmessen wolte«. Dadurch sind die Streitigkeiten im Protestantismus entstanden, Buße und Wiedergeburt wurden vergessen, und die Katholiken freuten sich über die Stärkung des Todfeindes der Wahrheit, des Aristoteles. Das Elend wäre irreparabel geworden, wenn Gott nicht »einen heiligen Saamen übrig gelassen« — wie Arnd und Varenius —, die das aristotelische Christentum in der Kraft der mystischen Theologie bekämpft haben. Merkwürdigerweise hat derselbe Bekämpfer des humanistischen Melanchthon den Verfall auch auf die Vernachlässigung des Studiums der Schrift nach den Grundsprachen zurückgeführt. »Als die Grund-Sprachen, wie eine helle Sonne die Wahrheit offenbahrten, so gieng die Reformation an, und die Barbarey wurde vertrieben; sobald aber die Grund-Sprachen wieder vergessen worden, ist die Babarey wieder eingebrochen[3].«

[1] Vorrede zur Theologia mystica, das ist »Verborgene Krafftheologie der Alten« (1655); Der unbekannte Christus, S. 160f.; Vaterlandes Praeservatif, S. 55ff.; vgl. 24, 30, 35; Teutscher Krieg 44, 385.

[2] Cap. 6 der Einleitung zur gründl. Kirchenhistorie hat die Überschrift: »Von der Reformation Lutheri durch Gottes Wort, wider das Aristotelische Christenthum« (S. 367).

[3] Zierold, Einleitung 374, 382, 363, 388, 384, 391, 402, 392f.; Gründliche Kirchenhistorie, S. 116. — Die Schrift »Lutherus ante Lutheranismum oder die uhrältiste evangelische Wahrheit aus Martini Lutheri Schrifften von Jeremia Heraclito Christiano« (Cölln bei Theophilus Philadelphus ohne Jahr) geht in den Spuren Arnolds, den sie abschreibt (das verdeutschte Zitat aus Seckendorffs Vorrede zum Kommentar de Lutheranismo ist, wie auch die Form des Zitates beweist, wörtlich aus Arnold, K. u. K. H. II, 16, 5, 7, abgeschrieben [S. 4]). Arnold wird als der »aufrichtige G. Arnold« erwähnt, der dem Teufel sehr weh

5. Haben wir bisher die Anschauungen der neueren Mystiker, Sektierer und Theosophen vom Verlauf der Kirchengeschichte besprochen, und erkannt, daß das Schema Arnolds sich mit dem dieser Kreise deckt — der Reinheit des Geistes folgt der Verfall nach dem Tod der Apostel oder mit Konstantin dem Großen; die Erneuerung durch Luther ist von erneutem Verfall begleitet; das Licht der continuierlich vorhandenen Wahrheit ist die mystische Theologie — so ist es jetzt notwendig, das Problem zu erörtern, ob die neuere Mystik — um den ungenauen Sammelnamen anzuwenden — für die Art, Geschichte zu sehen und zu behandeln, irgendwelche Bedeutung gehabt hat.

Dabei ist zunächst auf den Gedanken hinzuweisen, daß der Mensch ein Mikrokosmos ist. Dieser neuplatonische Gedanke, den wir bei Paracelsus, Weigel, Böhme, Pordage, Fludd u. a. nachweisen können[1],

getan habe. Er ist jedenfalls nicht der Verfasser. Nach Joh. Georg Walck, Einl. in die Religions-Streitigkeiten der ev.-luth. Kirche, III, 147ff., ist Bernhard Peter Karl aus Osnabrück der Verfasser. – Spener hat viel freundlicher als Zierold über Melanchthon geurteilt und ihn als von Gott zur Ergänzung neben den heftigen Luther gestelltes Werkzeug beurteilt. (Theol. Bed. III, 713.) Schurtzfleisch hat ihn in seiner h. e., S. 306, wegen seiner Änderung am X. Artikel der C. A. getadelt; ebenso Micraelius in seinem syntagma hist. eccl. omnium [4] (1679), III, 2, 43, dem Harnack zustimmt. Reformierte Theologen wie Hoornbeck loben ihn wegen seiner Friedfertigkeit und registrieren seine Ängstlichkeit Luther gegenüber (Summa controv. 635, 641f., 703). Hornejus preist ihn wegen seiner Pflege der Aristotelischen Philosophie (Hist. phil., 1655, S. 315), und auch bei Maimbourg kommt der gelehrte Melanchthon, doutant de tout, besser weg als Luther (Hist. du Luth. 272). Das Gleiche kann man bei Bossuet beobachten. (I, 188, 193, 198, 201ff., 216, 221, II, 499.) – Zu der Auffassung der Waldenser als der Vorläufer Luthers vgl. Grünberg, Spener I, 519; Coccejus, Disquisitio de ecclesia et Babylone (Werke VII, S. 34); J. Leade, Himmlischer Botschafter, S. 32, wo die »kleine Heerde der Täler« angeredet wird; Andr. Wengerski, Libri IV slavonicae reformatae (1679), S. 14f.; J. Basnage, Histoire de la religion des églises reformées (1721), VI, 59, der wie Abadie Waldenser und Albigenser vermengt, was bereits durch Gretser und Mariana geschehen war, die beide zu Manichäern machen wollten; J. Usher, De christ. eccl. successione et statu [2] (1658), 6, 13ff.

[1] Paracelsus, Drey Bücher . . . usw. (Köln 1564), 79f.; vgl. Sudhoff, a. a. O., II, 347; an beiden Stellen erscheint der Mensch als Mikrokosmos oder in seiner Körperlichkeit als Abbild der göttlichen Leiblichkeit. Weigel, Der güldene Griff (1616), »Wz im Firmament ist, dz ist auch im Menschen« (S. 8). »Also ist der Mensch nichts anderes nach seinem Leibe als ein solcher coagulirter Rauch, ein Auffwurff von seinem Sidereo corpore oder astro« (Vom Ort der Welt, cap. 13, S. 43). Entsprechend ist Gott »ein Wesen aller Creaturen« (cap. 17, S. 56). Tractatus theologo-philosophicus . . . fratribus a Cruce Rosea dictis dedicata a Rudolfo Otreb Britanno (Fludd), S. 27: Symbolizas enim (Anrede an Adam) cum materia crassa mundi, in proprio tuo corpore, cum elementis, in quadruplici compositione, cum plantis in vegetatione, cum animalibus sensu, cum

rückt den Menschen und seine Seele in den Mittelpunkt der Geschichte. Die Seele des Menschen, die sich in ihren ewigen Erlebnissen gleich bleibt, ist das konstante und zugleich bewegende Element in der Geschichte, das deren eigentliches Thema bildet. Dieser Gedanke, auf dem die Naturspekulation und Psychologie der von Paracelsus angeregten Mystik und Theosophie beruht, löst die Geschichte, wie wir bei Arnold und Franck beobachten können, aus den Banden der Chronik und gibt ihr den philosophischen Gehalt, von dem aus sie einheitlich und gedanklich erfaßt werden kann. Unter dem Einfluß dieser Idee ist man auf die Frage nach dem Sinn und Kern der geschichtlichen Welt, die als Erscheinungswelt sich darstellt, geführt. Historische Ideen und Gesetzmäßigkeiten tauchen am Horizont des Bewußtseins des Historikers auf, und es ist nicht überflüssig, auf diese Quelle für die Entstehung historischer Ideen neben den andern, gewöhnlich berücksichtigten, aufmerksam zu machen. Vor allem aber leitet diese Idee zu der Betrachtung der menschlichen Seele als der zentralen, die geschichtlichen Handlungen treibenden und gestaltenden Kraft an. So sind es Gedanken der neuplatonischen Mystik, die auch auf eine psychologische Geschichtschreibung hingedrängt haben.

Allerdings wird die Geschichte unter der Herrschaft dieses spekulativen Gedankens vergeistigt, aber zunächst bis ins Schatten- und Schemenhafte hinein. Wir können uns das nicht nur bei Franck und auch noch bei Arnold -- hier durch andere Elemente blutvoller gemacht — verdeutlichen sondern auch an den historischen Ideen der Mystiker selbst. Hier ist alles Typus, Symbol, Gleichnis geworden. »Alle Menschen ein Mensch«, das ist der Grundgedanke dieser geschichtsphilosophischen Vorstellungen[1]. Die Geschichte von Kain und Abel, Christus und den

coelo medio suae aetheris, spiritu vitali, cum angelis intellectu, cum ipso deo creatore, quod omnia in te ipso contineas. Agis igitur in omnibus et in omnia atque adeo in ipsum quoque deum posse habes, intelligendo videlicet et amando illum, et sicuti deus cuncta cognoscit, ita enim tu cuncta cognoscibilia cognoscere potes, nec enim quicquam in te est, in quo non fulgeat immensa divinitas. – J. Böhme, Werke VII, 3 (Die sichtbare Welt ist das Gleichnis der unsichtbaren); vgl. V, 31, VII, 233; vgl. Bastian, Quellen und Wirkungen von Böhmes Gottesbegriff = Zeitschr. für Philos. u. phil. Kritik (1906), Band 128, S. 180; Pordage, Sophia, S. 34.

[1] P. Poiret, L'oeconomie divine IV, 250f., V, 104f., wo er den Gedanken ausspricht, daß jeder Mensch die Entwicklung der Menschheit in sich rekapituliert. Auch die Einteilung der Geschichte nach den Entwicklungsstadien des einzelnen Menschen in Jugend, Mannesalter und Greisenalter geht aus der Vorstellung des omnis homo unus homo hervor (IV, 250f.). Die Geschichte des Alten Testaments und die historischen Persönlichkeiten faßt Poiret nach 1. Kor. 10, 11 als Typen auf et figurent les choses des derniers temps, qui en sont l'accomplissement (IV, 422).

Pharisäern, viele Begebenheiten des alten und neuen Testaments kehren als »ewige Allegorien« durch die ganze Geschichte hindurch wieder[1]. Genau so wie der Buchstabe der Schrift durch den Geist Sinn, Leben und Bedeutung gewinnt, wie die Natur in den verschiedensten Spekulationen verinnerlicht, symbolisiert, mythologisiert und spiritualisiert wird, ebenso wird das Geschehen in der Geschichte in typische Vorgänge hinein sublimiert und gedeutet[2]. So entsteht die charakteristische Vorstellung, daß die Geschichte eine Tragödie oder Komödie ist, in der derselbe Vorgang von verschiedenen Schauspielern dargestellt wird. So erscheinen all die großen Veränderungen der Weltgeschichte als ephemere Erscheinungen gegenüber der einen großen Wirklichkeit der mit Gott kämpfenden Seele. So erklärt sich aber auch der tiefe Pessimismus, der in der Geschichtsanschauung all dieser Männer immer wieder durchbricht, und der seine Quelle nicht nur in dem Gefühl hat, daß Gott stets auf Seiten der verachteten Minorität steht sondern auch in dem Gedanken, daß das Abbild niemals die ganze Herrlichkeit des Urbildes darstellen kann[3]. Schließlich muß aus dieser symbolischen Auffassung der Geschichte der oft — nicht nur im Humanismus — betonte Gedanke abgeleitet werden[4], daß das Studium der Geschichte den Zweck hat, die Gegenwart klug zu

[1] J. Böhme, VII, 463, verwertet das Leben Abrahams als Bild für das Leben Christi und der Kirche: Christus wandert von Volk zu Volk, bis die Menschen seiner überdrüssig werden »und in ein Schwätz-Werck treten und Christum wollen erdisputieren«. Vgl. Gichtel I, 75 u. 215 (Kain und Abel) und Breckling, Vom Zustand und Beschreibung der Kirchen bei Arnold, K. u. K. H. IV, Nr. 33, S. 917 u. 919, wo er von der »göttliche(n) macro- und microcosmische(n) Welt-Historien« spricht, die er als Komödie oder Tragödie auffaßt. Vgl. Sperber, Ein geheimer Tractatus von den dreyen seculis (1660), S. 24ff. Das große Vorbild dieser typologischen und beziehungsreichen Deutung der Bibel ist Joachim v. Fiore.

[2] Diese Zusammenhänge können einem bei der Lektüre Arnds aufgehen. Ich verweise auf die Naturspekulationen im 4. Buch vom wahren Christentum (1715), S. 842ff., 851ff., und auf die spiritualistische Deutung des Alten und Neuen Testaments, ibid., S. 69, 97, 34: »Cain will immer den Abel erwürgen«. »Was ist das N. T. dem Buchstaben nach anders, denn ein äusserlich Zeugniß, daß es alles im Menschen also muß im Glauben geschehen. Denn das gantze Neue Testament muß gantz und gar in uns seyn.« Man vergleiche auch Weigels Ausführungen in seiner Schrift »Vom Ort der Welt«, cap. 12 u. 13.

[3] Vgl. Bromley, 94 ev.-christl.-practicale Send-Schreiben (1719), S. 115: »Ich finde, daß das Thierische äussere Leben fast die gantze Welt einsauget und niederzeucht.« Paracelsus, Drey Bücher ... (1564), S. 134: »Es ist aber allemal der Brauch under den Menschen in der Welt, daß sie mehr liebent das da nichts ist noch sol dann das da soll ... Auch allemal mehr zu dem geneigt, das zum ärgeren geht, dann das zum besten geht.«

[4] Z. B. auch bei Molinos, Guida spir. (a. a. O., ed. Arnold), 2, 28.

machen. Aus der Geschichte lernt man die menschliche Seele, die sich in viele Kleider gehüllt hat, kennen.

Die wichtigste unter den Einwirkungen der mystischen Gedankenwelt auf die Geschichtschreibung scheint mir die Einstellung auf die Seele zu sein, die sie mit sich gebracht hat. Die ungeheure Bedeutung der quietistischen Mystik mit ihrer Seelenzergliederung für die Kirchengeschichtschreibung besteht in dem Einfluß, den sie auf Gottfried Arnold ausgeübt hat. Arnold hat unter diesen Einwirkungen in einer an die Geschichtschreibung der Aufklärung erinnernden Art die Geschehnisse und Erscheinungen der geschichtlichen Welt aus der psychischen Disposition der handelnden Individuen abgeleitet und dementsprechend psychologische Geschichte geschrieben[1].

Bevor ich eine kurze Charakteristik der quietistischen Mystik unternehme, welche das eben gefällte Urteil verdeutlichen soll, möchte ich den psychologischen Grundzug der in den Kreis unserer Untersuchung hereingezogenen Mystik hervorheben. Diese Grundkraft, die das Organ des religiösen Erlebnisses ist, ist der Wille. Er ist die im religiösen Prozeß auf der Seite des Menschen hervortretende Seelenfunktion, und er ist ebenso das Wesen Gottes. Diese Mystik ist voluntaristische Mystik. Und dieser Voluntarismus ist schließlich überhaupt der unterscheidende und charakteristische Grundzug der christlichen Mystik. Es scheint mir jedenfalls das zentrale Problem für alle Forschung über die Mystik zu sein, zu erkennen, wie aus der alleinen Substanz der neuplatonischen Mystik die Auffassung Gottes als des allumfassenden Willens und des Menschen als des im Willen Gott ergreifenden Wesens hervorgegangen ist. Eine Erörterung dieser Frage kann im Rahmen dieses Buches nicht vorgenommen werden, da sie auf das Verhältnis des Paulus zur hermetischen Mystik und auf Augustins Entwicklung einzugehen hätte, wenn man von allem anderen absieht. Immerhin lohnt es sich, den Tatbestand hervorzuheben, daß die von der deutschen Mystik beeinflußte Mystik Jakob Böhmes ebenso wie die quietistische Mystik, die doch beide durch Dionys Areopagita auf den Neuplatonismus zurückgehen, neben den verschiedensten neuplatonischen Nachklängen — vor allem an die in die imitatio Christi eingezeichnete Idee von der θεοποίησις ist zu erinnern — durchaus voluntaristisch gehalten sind. So stark auch hier der Trieb nach dem Einen —

[1] Diese Einstellung auf das Seelische und Individuelle läßt es, trotz der typologischen Verflüchtigung des einzelnen Geschehnisses, zu, daß Arnold die Führer und Lehrer als die unbedingt Richtung gebenden Kräfte denkt. Ebenso Hohburg im »Teutsch-evang. Judenthumb« (1644), S. 111: »Was die Grösseste, Fürnembste vor wahr halten, dem folget das Volck, so vest ist ihr Hertz an Gott!«

»Und das Eine, das machet uns selig[1]« — den Gedanken den letzten Sinn gibt[2], so sehr ist der Pantheismus eben durch die im Gottesbegriff und im Menschen vorliegende voluntaristische Fassung vermieden[3]. Niemals zerschmilzt die menschliche Substanz, die im Grund doch nur τὸ μὴ ὄν ist, in der allumfassenden göttlichen Substanz, die eben das Sein schlechthin ist, völlig, sondern es handelt sich um zwei Willen, die miteinander in Beziehung treten, bis der stärkere den schwächeren überwältigt und allein wollend herrscht. Hierbei schimmert wohl häufig die neuplatonische Idee von der all-einen Substanz durch und führt zu neuplatonisch-pantheistisch gefärbten Formulierungen, aber der reine Pantheismus wird durch den Voluntarismus umgangen. Und es ist bezeichnend, daß der Seelenfunke bei diesen Mystikern zurücktritt oder eingeschränkt wird. Die Wiedergeburt ist ein Prozeß, ein bleibender Kampf; und die Idee von den Stufen, die der Wiedergeborne bis zur Vollendung durchzumachen hat, zeigt, daß es sich um ein Werden, um die Überwindung immer wieder auftretender Gottwidrigkeiten handelt; zumal ja in den drei Stufen der Akzent auf die Reinigung fällt, die gelegentlich in anderer Form in dem Prozeß der zweiten oder dritten Stufe wieder als Anfang erscheinen kann.

[1] Eckart bei R. Seeberg, Lehrbuch der D. G. [3] III, 598.

[2] Weigel, Soli deo gloria, cap. 14, S. 47: »Was ich offt sehe, das lerne ich erkennen, was ich kenne, das liebe ich, was ich liebe, dem hange ich an und werde ein Geist mit ihm, durch Lieb und Glauben werden wir Gott vereiniget, denn wer dem Herren anhanget, der wird ein Geist mit jhme.« – J. Leade, Offenbarung der Offenb., §§ 12 u. 16: Christus vereint das Zerteilte, und die »Willens-Einhelligkeit« ist der Tempel des Geistes. Anders Böhme, wie es deutlich die Vorrede zur Aurora bezeugt. Siehe etwa § 78.

[3] Böhme, VII, 5, 29: Gott ist »der Wille des Ungrundes« und »der Wille der Weisheit«. Vgl. III, 69f.; IV, 192f.: Die Wiedergeburt ist »eine lebendige Bewegung des Willens, der durch die Vernunft bricht«. – Gichtel I, 521: »Der starke Wille ist der starke Glaube.« II, 704: Der Anfang der Schöpfung war die Bewegung des göttlichen Willens; »die Finsternis urständet aus dem Willen«. III, 2384: Magia fidei ist »verborgentlich eindringende Begierde des Willens ins Licht Centrum«. – Weigel, Vom Ort der Welt, cap. 17, S. 58: »Der Himmel aber ist der Wille Gottes oder Christus.« Gottes Wesen ist die natürliche Bedingung unseres Seins, Gottes Wille die übernatürliche. Gott selbst ist »willenloß wie affectloß, er wil nichts, aber in, mit und durch das Wort und Creatur wird er uns zum Willen« (cap. 26, S. 89). »Auch ein Mücke nicht möchte ausserhalben Gott leben, . . . es muß alles in Gott sein nach dem Wesen, ob wol nicht nach dem Willen.« (Cap. 27, S. 91) . . . »es liget alles am Willen«, (cap. 28, S. 95): Der Wille ist das Mittel zur Einigung mit Gott. – J. Leade, Offenb. der Offenb., S. 127, 9: »Die höchste Magia im Willen liegt.« Auch Christus, der sagt »ich will, sey gereinigt«, hat seine Wunder in der Kraft des Willens getan. Auch bei Pordage steht der Wille im Vordergrund, ebenso bei Joh. v. Kreuz und der h. Therese.

Der Grund, der zur Einführung des Willens geführt hat, ist zunächst einmal in dem Empfinden zu suchen, daß es sich in der Religion nicht um rationale Denkvorgänge sondern um irrationale Erlebnisse, um das Erfahren einer bestimmten Wirklichkeit handelt[1]. Auch in der pietistischen Begründung der Theologie auf die Erfahrung spricht sich das gleiche Empfinden aus. Sodann aber ist auf den praktisch-ethischen Zug dieser Mystik hinzuweisen, auf den die voluntaristische Färbung zurückgeht. Er ist nicht nur eine Eigentümlichkeit der Mystik im Luthertum sondern tief in den Grundvorstellungen der Mystik überhaupt verankert. Die Richtung auf die rigorose Moral ist mit der Idee der Reinigung gegeben, und diese wieder geht aus dem grundlegenden Empfinden von der Unvollkommenheit des mit der durch die Sünde verunstalteten Materie belasteten Geschöpfes gegenüber dem lichtvollen Schöpfer hervor. So ist der Mystik das asketische Element — auch der Libertinismus kann asketisch motiviert werden — wesentlich, weil alles auf die Überwindung der Zwiespältigkeit von Fleisch und Geist in der höheren Einheit der Geistkraft ankommt. Dieser prinzipiellen Einstellung entspricht auch die voluntaristische Psychologie. Denn keine naturhafte Verwandlung sondern ein Wollen Gottes im ethischen Sinn muß statthaben, wenn Gott sich mit dem Menschen vereinigen soll. Ebenso muß der mit Gott verbundene Mensch in stetem Aufopfern seiner Eigenheit diese Verbindung mit Gott aufrecht erhalten. Im Opfern ist Genuß; in der Tat des Gehorsams ist Frömmigkeit; »in der Überwindung ist Freude«. »Es muß ein Ernst im Wollen sein[2].« So ist in der christlichen Mystik,

[1] Das wird der Sinn von Böhmes Wort: »Denn im Willen wird der rechte wahre Glaube erboren« sein (IV, 197). Vgl. IV c, 137 und VII, 224: »Der hungrige begehrende Glaube.« — H. Therese, Werke, übersetzt von Schwab (1852), III, S. 154 u. 158, läßt im Gebet der Ruhe, den Willen, »das beste Teil«, gefangen sein und Verstand und Einbildung, die Unruhstifter, verachten. Sie hält es nicht für gut, wenn der Wille vom Verstand kommandiert wird, und ihre Opposition gegen die Einbildungskraft ist die Opposition des unbewußten Erlebens gegen den Verstand und das Planmäßige (II, 25); vgl. auch die Beschreibung der Ekstase I, 173. Ein Bewußtsein von dieser Art der Religion hat auch Spener gehabt, wenn er die Erleuchtung nicht in den Intellekt sondern in den Willen verlegt. Vgl. Grünberg, a. a. O. I, 436. Charakteristisch ist auch Hohburg, der die mors mystica nur auf das Abgestorbensein dem Äußeren gegenüber bezieht. In dem Zustand der Willenlosigkeit will der Wille, »der bewegende Theil in der Seelen« Gott selbst, freilich durch Gottes Einwirkung »wunderinniglich« und »einfältig«, während der Verstand ausgeschaltet wird. (Theol. myst. III, 126, 133, 158 ff.)

[2] Schon bei Makarius finden sich in diesem Zusammenhang voluntaristische Züge; so Hom. 40, 2, wenn er meint, daß derjenige, der sich täglich zum anhaltenden Gebet zwingt, zu einem feurigen Verlangen nach Gott entzündet

auch sofern sie durch den Neuplatonismus bestimmt ist, ein dem Pantheismus entgegenwirkendes Element; wenn der Urtrieb nach dem Einen, der in der Religion befriedigt werden soll, immer wieder pantheistische Vorstellungen und Formulierungen nahe legt, so drängt die aus dem Distanzbewußtsein von Gott und Mensch hervorbrechende Einsicht von der Notwendigkeit einer systematischen Reinigung des Menschen auf die praktisch-ethische Gestaltung des Heilsprozesses hin, in dem der menschliche Wille das Organ ist, das die Berührung mit Gott und das Hineinwachsen in ihn vermittelt. Deshalb steht und fällt die Mystik mit der Idee des freien Willens, und die allgemeine Opposition gegen die — trotz des in ihr wirksamen Strebens nach einheitlicher Erklärung des Weltprozesses — absolut unmystische Lehre von der Prädestination ist durchaus begreiflich. Ein unwiderstehlich alles vorherbestimmender Gott macht die Reinigung überflüssig, gefährdet das Streben und zerstört die Ordnung der Bekehrung. Soviel auch betont wird, daß das Erlebnis Gabe und Wirkung Gottes ist, so sehr die Entwicklung des Frommen getragen wird von den pädagogischen Absichten und Führungen Gottes, so sehr liegt trotz allem die entscheidende Vorbereitung und die erste Zukehrung zu Gott an dem menschlichen Willen, der Gott gehorcht, oder an dem Fünklein in der Seele, das durch Gott erweckt wird[1]. Und

wird. Vgl. Hom. 10, 1 u. 2; Hom. 9, 1; Hom. 1, 8, wo er außer der κρᾶσις der Seele mit Gott die Vereinigung im Willen betont, τὸ λοιπόν, ᾧ συγκέκραται, καὶ συνήνωται ἡ ψυχὴ ἐν τοῖς θελήμασιν. – Joh. v. Kreuz denkt die Verwandlung der Seele in Gott so, daß der Liebeswille der ganz nackten Seele durch göttliche Gnade dem göttlichen Willen gleichförmig wird. (Auffsteigung des Bergs = Carmeli = die geistl. Schriften und Bücher . . . Joh. v. Kreuz (Prag 1697, S. 73.) Der Wille regiert die Seele, und nur dann kann diese mit Gott vereint werden, wenn der Wille von dem appetitus frei gemacht ist. Je geringer die Lust der Seele an irdischen Dingen, um so größer ist der Wille zu Gott (ibid. 284). Man kann bei Weigel sehen, daß das nicht pelagianisch gemeint sein soll. Die Wiedergeburt entsteht nicht durch unser »Lauffen«; sie ist nicht »Creaturwerck« sondern »Gottes-Werck in dem gelassenen Menschen«. (Vom Ort der Welt, cap. 28, S. 96.) Der Mensch muß sich mit seinem freien Willen allerdings für Gott entscheiden und im Willen mit ihm eins werden (cap. 26, S. 89). »Gott will nicht ohn den Menschen, und der Mensch mag nichts ohne Gott.« Auf derselben Linie liegt Joh. Arnd, der die richtige Erkenntnis Christi vom reinen Leben abhängig macht (Wahres Christentum 253), und für den ich mich mit dem Hinweis auf Koepps gerade diesen Gesichtspunkt scharf heraushebendes Buch begnüge. Ähnliches bei Böhme, an dem Elert den voluntaristischen Charakter in diesem Sinn hervorgehoben hat.

[1] Recht interessant veranschaulicht das Paracelsus, der einmal (bei Sudhoff, a. a. O. II, 244; vgl. 250) sagt, wir haben keinen freien Willen, »als de libero arbitrio gemeldt wird«, und der das an einer anderen Stelle (ibid. II, 381) dahin ausführt, daß es von unserm freien Willen abhängt, ob wir dem Gestirn

diese Reinigung ist die Voraussetzung und das Mittel für die deiformitas, die Erkenntnis und Seligkeit in der Erleuchtung schenkt. Dazu kommt, daß eben der freie Wille der psychologische Anknüpfungspunkt ist, bei dessen Fehlen gerade die Mystik Gefahr liefe, in einen naturhaften Pantheismus zu versinken. So bleibt das Erlebnis Erlebnis und wird nicht die Substanz veränderndes Wunder. Diesem Voluntarismus widerspricht es nicht, wenn als das höchste Ziel die Ruhe in Gott überall gepriesen wird. Im Gegenteil, das ist das einzig mögliche Ende, daß der ewig unruhige Wille, der sich selbst sterben und in sich selbst einkehren muß, in Gottes Willen Ordnung und Frieden findet oder in der ewigen Schau und Beruhigung untergeht.

Dieser Voluntarismus, in dem auch Arnolds Kirchen- und Ketzerhistorie geschrieben ist, ist für die Geschichtschreibung nicht bedeutungslos geblieben. Einmal wird die Geschichte als von dem wollenden Gott bewirkt gedacht, und in ihr Gottes Wesen und Wirken gefunden; das ist das Gegengewicht gegen die Vorstellung von der Geschichte als der

folgen oder »dem Wesen ynn uns«. Nach dieser Wahl freilich sind wir unfrei; aber einmal wählen wir selbst die Entscheidung. Hier sieht man die beiden widerstreitenden Motive deutlich. Weigel schreibt im Güldenen Griff, S. 52: »Erlogen ist das, daß der Mensch nicht solte einen freyen Willen haben, zur vorhergehenden Gnaden Gottes, ja oder nein zu sagen, sich zu lassen oder widerstreben, darnach hat der Mensch einen freyen Willen, ist auch war und erlogen, dann der Will muß da seyn leidenlicher Weiß, Gottes Willen zu tragen und zu leyden, wider den Willen zwinget Gott keine Menschen. Erlogen aber ist es, wenn der Mensch einen freyen Willen haben solte, sich durch eigene Kräffte zu bekehren.« – Poiret verurteilt den Pelagianismus aufs schärfste als eine atheistische, den Geist zerstörende Häresie (L'oec. div. VI, 7); aber ebenso zeigt er la nullité de la doctrine de la predestination auf (L'oec. div. III, 357ff.; vgl. tom. VII), und verweist auf die schrecklichen, den Menschen zur Maschine degradierenden Konsequenzen der Leugnung der causae secundae (ibid. I, 306f., 335ff.). Jedem Menschen begegnet Gottes Gerechtigkeit nach des Menschen Wahl, und der Mensch fällt in Elend oder Glück, je nachdem er gewählt hat (III, 239 und 364). Die Sünde ist un attachement volontaire et excessif à la créature, une désaplication volontaire de Dieu (III, 362). – Böhme sagt von der Prädestination: »es ist lauter Ungrund« (VII, 403, 651). Er betont stark den freien Willen. Gottes Zorn ist die Gefangennahme des freien Willens im »Schlangen-Ente« (VII, 201ff.). Die Wiedergeburt geschieht durch Gottes Erbarmen, aber nur bei denen, die im freien Willen ihrer Selbheit sterben und sich Gottes Gnade ergeben. Willenlos ins nichts fallen, »da ist Gottes Erbarmen« (VII, 206). Selbst Spener hat sich gegen die Prädestination ausgesprochen; sie ist ihm ein dogma horrendum. Vgl. Grünberg, a. a. O. I, 488f. Ebenso hat die Bourignon den freien Willen, der die psychologische Voraussetzung ihres Systems ist, oft betont (z. B. Das Grab der falschen Theologie IV, 50) und die Prädestinationslehre verworfen (Probierstein 195f.).

ungeheuren Katastrophe, in der das Innerliche veräußerlicht und das Heilige profaniert wird. Sodann wird der Mensch als frei wollendes und verantwortliches Wesen aufgefaßt, das imstande und berufen ist, moralisch gut zu handeln. Die moralisierende und individualisierende Betrachtungsweise der Geschichte hat in diesem Voluntarismus ihre letzte Wurzel.

Speziell die quietistische Mystik ist es gewesen, unter deren Einfluß Arnold zu seiner psychologisierenden Geschichtschreibung und zu seinen religionspsychologischen Analysen gekommen ist. Dies Urteil erfordert eine kurze Betrachtung des Eigentümlichen an dieser Mystik, wobei ich mich auf Johann vom Kreuz und die heilige Therese beschränke, nachdem ich schon im ersten Kapitel auf Michael Molinos und Frau von Guyon eingegangen bin.

Auch die spanische Mystik ist — worauf schon hingewiesen wurde — durchaus voluntaristisch gestimmt. Gott heißt bei der heiligen Therese »Seine Majestät«; seine Ehre darf nicht verletzt werden; und für die Verteilung seiner Gnaden gibt es keine andere Erklärung als die: »Seine göttliche Majestät tut dieses, weil es ihr gefällt«[1]. So liegt von vornherein etwas Strenges und Hohes über diesen Werken der spanischen Mystik. Aber der eigentliche Hebel, der die Türen zu der Seelenburg mit ihren vielen Kammern öffnet, ist der Zweifel an dem eigenen Gnadenstand und die Furcht vor dem Selbstbetrug und der teuflischen Illusion. Die heilige Therese wird nicht müde, vor den »süßen Empfindungen« zu warnen, die in Gott beginnen und im Selbstgenuß enden. Sind sie dauernd vorhanden, so zeigen sie geradezu, daß der Weg, auf dem man sich befindet, falsch ist. Therese sucht immer wieder nach Merkmalen, die die echten von den falschen Visionen unterscheiden, und sie selbst ist immer wieder von dem Zweifel gequält, ob sie, trotz der unzweifelhaft echten visionären und ekstatischen Erlebnisse, wirklich in der Gnade Gottes ist[2]. Ebenso steht es bei Johann vom Kreuz. Er warnt vor der »geistlichen Geilheit« und dem »geistlichen Fraß«, d. h. vor dem Schwelgen in sinnlich-geistigen Empfindungen, und ebenso vor

[1] Sämtliche Werke der h. Theresia von Jesu, ed. und übersetzt Gallus Schwab, 1832, I, 184, 11; II, 219.

[2] H. Therese IV, 49f., 73, 116, 121, 126ff., 138, 145, II, 19, 59ff., I, 200f., 222, 325, III, 86, IV, 163. — Die Anfechtung hat geradezu als Auszeichnung Gottes Arnd verstanden. Vgl. Koepp, a. a. O., S. 226f., 188. Ebenso hat Arnold die Heilsungewißheit behandelt. Aber schon Weigel muß Ähnliches empfunden haben, wenn er (Der güldene Griff, S. 47) schreibt: »Also ist das Reich Gottes durch die Wiedergeburt oder Glauben in uns, aber niemand weiß, er werde dann dazu erwecket und ermahnt.«

allem Sinnlichen und Künstlerischen im Gottesdienst. Selbst von den Heiligenbildern heißt es: »Eine andächtige Person setzet ihre Andacht bevorab in dem Unsichtbahrlichen, vergnüget und bedienet sich wenig Bilder und zwar nur solcher, die dem Göttlichen gleichförmiger seynd als dem Menschlichen!« Ja, der strenge, der Kirche stets gehorsame Katholik erklärt, daß man dem Anfänger die Freude am äußeren Gottesdienst gönnen könne, der Fortgeschrittene wird auf das Vorbild Christi gewiesen, der an einsamen Orten gebetet hat, um nicht abgelenkt zu werden. Dabei aber bleibt Johanns Frömmigkeit durchaus konservativ. Von zeremonialen Neuerungen will er nichts wissen, letztlich aus Gleichgültigkeit, hat doch auch Christus keine Zeremonien sondern nur das Vaterunser als Mustergebet gelehrt. Johann vom Kreuz warnt vor allen süßen Empfindungen, welche der Umgang mit Gott hervorruft; auch die Freude an sittlichen Gütern und eigenen Tugenden erscheint ihm bedenklich. Die sinnliche Art des Menschen bringt es mit sich, daß die Seele auch das Geistliche sinnlich aufnimmt; und darauf kommt es an, daß der Wille »von der Freud dieser sinnlichen Gegenwürft gereiniget, auch zu Gott gelaitet« wird. Alle Offenbarungen und Empfindungen soll man meiden und bekämpfen; denn die Phantasie ist das Eingangstor zur Seele, das der Teufel besonders gern besetzt hält, und die Freude am geistlichen Genuß verführt zum Selbstbetrug[1].

Von hier aus kommt es nun zu jenem herben und asketischen Spiritualismus, der das Charakteristikum der spanischen Mystik ist. Alle Empfindungen müssen aufhören, wenn sich die Seele mit Gott vereint. Sie muß sterben, um in uninteressierter Liebe Gott zu dienen[2]. Sehr deutlich hat Johann vom Kreuz diesen Zustand beschrieben. In der Nacht, in der die Seele von jeder, eben auch der geistlichen, Begehrlichkeit entleert ist, in der sie in furchtbarer geistlicher Dürre stirbt, und in der nur der blindmachende Glaube wie »ein dunckles Liecht« scheint, schaut die ins Nichts eingegangene Seele Gottes Licht und Liebe. »In dieser Entblössung und Abziehung findet der Geist seine Ruhe und seinen Fried.« So naht sich der Mensch in der finstern Nacht der Beschaulichkeit, gereinigt von aller Sinnlichkeit und Empfindung, in der bittern »Truckenheit« dem blendenden Licht Gottes. Sonst lieblich schmeckende geistliche Dinge scheinen ganz bitter, und man fürchtet, auf diesem Weg verloren

[1] Die geistlichen Bücher und Schrifften des Geistreichen Lehrers und seligen Vatters Joannis vom Creutz (Prag 1697); »Die finstere Nacht der Seel«, S. 439 und 400ff.; »Auffsteigung deß Bergs-Carmeli«, 100f., 128ff., 132ff., 208, 276, 342ff., 354, 364ff., 375, 379, 326ff., 284, 316.

[2] H. Therese I, 96, 142ff., 150ff., 264; IV, 210ff., 222.

zu gehen, auf dem nur die Betrachtung des Lebens Jesu erlaubt ist. Der Seele scheint es so, als sollte sie »durch einen grausamen Todt des Geistes vernichtet« werden, »gleich als wenn sie empfinden thäte, daß sie von einem sehr wilden Thier verschlucket und in seinem finstern Magen verkeuet« werde; sie steigt lebendig in die Hölle und erlebt das Fegefeuer auf Erden, wenn sie »mit Gewalt« von dem reinigenden und sie blindmachenden Licht Gottes ergriffen wird. Das Peinigende des Heilserlebnisses erklärt sich nicht aus dem Wesen der göttlichen Wirkung — sie ist süß und herrlich — sondern aus der prinzipiellen Minderwertigkeit und Andersartigkeit der Seele, in der alles Natürliche ausgebrannt sein muß, ehe sie das übernatürliche Licht schauen und in ihm leben kann[1]. So sichert sich die spanische Mystik gegen das Eindringen und die Verfälschung des Erlebnisses durch die Sinnlichkeit. So schützt sie sich gegen den Zweifel und die Furcht vor der Illusion. Fernab von allem Genuß, in der Nacht des Todes, in dem der Natur und ihrem Fühlen entgegengesetzten reinigenden und reinen Geistigkeit findet man gegen die eigene Art und gegen die eigenen Gefühle den dem Menschen schlechthin entgegengesetzten transzendenten Gott. Wir sollen Gott nicht genießen wollen sondern ihm zu seiner Ehre dienen. Dann ist die Eigenheit ganz überwunden, und wir lieben Gott nicht um unsrer selbst sondern um seinetwillen. Wo wir Schmerz empfinden, da ist unser Heil und Glück. »Damit du zu dem gelangest, daß dich alles gelüstet, mustu in keiner Sache eine Lust haben[2].«

Die andere Konsequenz, die sich aus diesem Mißtrauen gegen süße Empfindungen und geistliche Freuden und aus dieser Furcht vor dem Selbstbetrug ergibt, tritt bei der heiligen Therese noch stärker hervor als bei Johann vom Kreuz. Es ist die Versicherung des Heils im Gehorsam gegen den Beichtvater und in der frommen Tat. Es ist kein Zufall, daß Therese ihre Schriften auf den Befehl der geistlichen Oberen oder unter ihrer Leitung geschrieben hat[3], und daß sie immer wieder auf die Notwendigkeit eines »gelehrten und erfahrenen« Seelenführers hinweist; der Gehorsam gegen diesen verscheucht alle Zweifel; aber er muß so unbedingt sein, daß man — Therese hat so gehandelt und Christus hat

[1] Joh. v. Kreuz, Karmel 2ff., 6ff., 10, 19, 54, 59ff., 63ff., 75ff.; Finstere Nacht 415ff., 424ff., 458ff., 463ff., 468, 479ff., 486. — Auch die h. Therese hält alle Einbildungen und Empfindungen für eine Ablenkung auf dem Heilsweg; nur die Betrachtung des Lebens Jesu, des »allerbesten Vorbildes«, gesteht sie zu als das beste Mittel, um die höchste Stufe der Beschauung zu erreichen. I, 188ff., 192ff., 199f.

[2] Karmel, S. 54; H. Therese IV, 210ff., 222.

[3] H. Therese IV, Vorrede V; I, 3; III, XVIII.

ihr Handeln gebilligt — auf Befehl des Beichtvaters der Erscheinung Christi die Faust zeigt und sie verscheucht[1]. Gewiß, es gibt Merkmale, an denen man die Echtheit der Visionen erkennen kann, aber der sicherste Beweis ist der Gehorsam gegen den Beichtvater, die Unterwerfung unter die massive Autorität, in der man all den Zweifeln und Fragen entflieht. Es ist derselbe Geist, der sich in der Forderung der Konzentration auf das mündliche Gebet ausspricht. Man muß das Gegebene festhalten; sonst zerflattern die Gedanken. Das Kirchliche ist der Fels, an dem sich die Mystik festhält[2].

Dazu kommt die moralische Tat. Die süßen Empfindungen, die der Teufel gibt, erwecken Hochmut; die von Gott kommenden, die auf einsame und stille Erlebnisse zurückgehen, machen demütig. Und die Demut ist die Königin, die dem himmlischen König Schach bieten kann, bis er sich ihr ergibt[3]. Von übertriebenen Bußwerken oder Gebeten, von einer gesundheitswidrigen Askese, von Tränen und Skrupeln hält Therese nichts; und die »süßen Vertiefungen«, die Körper und Geist schwächen und nur der Eigenliebe dienen, kuriert sie ebenso wie die »Einbildungen« hysterischer Nonnen, die melancholisch werden und täglich[4] kommunizieren wollen, mit Arbeit und mit Furcht vor Strafe. Diese nervöse Nonne, die, seit dem Gott sie mit seinen Erleuchtungen begnadet, seit vierzig Jahren, keinen gesunden Tag gehabt hat und von Nervenschmerzen gequält wird[5], und die wirkliche Visionen gehabt

[1] H. Therese I, 211, 263, IV, 177, II, 41; ursprünglich hat Therese freie Wahl eines Beichtvaters zugestanden – später hat sie das geändert – und auch mit andern Seelenkundigen außer den regulären Beichtvätern geistliche Unterredungen zugelassen (I, 28ff.). – Verherrlichung des unbedingten Gehorsams gegen die Kirche (II, 4). – Therese betont von vornherein, in allen ihren Schriften mit dem katholischen Dogma konform bleiben zu wollen (III, Vorrede XVIII, IV, Vorrede VII). Ebenso Johann vom Kreuz (Karmel, Vorrede h 3 r).

[2] H. Therese IV, 177, 152.

[3] H. Therese III, 78, 170; ebenso sind bei Johann vom Kreuz Demut und Gehorsam die Kardinaltugenden, in denen man zur Liebe kommt (Finstere Nacht 437); I, 175, IV, 213.

[4] H. Therese IV, 19f., 71, 103, 150, III, 24, 74f., II, 35, 39ff., 45, 53, 57, 124.

[5] H. Therese I, 22, 34, 37; IV, 53, 108, Vorrede Vf. – Die Entwicklung der h. Therese ersieht man aus ihrer Selbstschilderung. Sie ist nicht frei von Eitelkeit (I, 28, III, 78); auch das Verhältnis zum Beichtvater ist auf ihrer Seite nicht frei von unbewußter Sinnlichkeit (I, 30ff.). In Augustins Confessionen glaubt sie, sich selbst geschildert zu sehen (I, 73). Die eingebildeten Tugenden, die sich in die »süßen Tröstungen« einschleichen, sind ihr »durch lange Erfahrung« bekannt (III, 197f.). Die Erfahrung ist bei ihr das Mittel zu erkennen. Wovon sie keine Erfahrung hat, weiß sie nichts (IV, 56); vgl. III, 24.

hat[1], sieht das Letzte und Höchste, den Anfang und das Ende in der demütigen Tat. »Wenn man nur Beharrlichkeit zeigt, so wird sich Gott keinem versagen[2].« Nicht die Ekstase, sondern das Kreuz, d. h. die demütige Selbstaufgabe, ist der Weg zu Gott[3]. Und die Echtheit der Verzückung zeigt sich in der Fruchtbarkeit der Wirkungen, im guten Werk der Demut[4]. Der Fromme gleicht dem Soldaten — ein von der heiligen Therese häufig gebrauchter Vergleich —, dem im Krieg am wohlsten ist; und im siebenten Zimmer findet die Seele nicht den Genuß — die Verzückung bleibt selten und geheim — sondern den Dienst[5]. Das Letzte, was Therese

[1] Auch die Schilderung der erst im letzten Zimmer möglichen Ekstase ist ganz weiblich in Ton und Auffassung. Gott ist wie ein mächtiger Adler, der die ängstliche Seele machtvoll an sich zieht, so daß sie keinen Widerstand leisten kann, sondern sich auch in Gesellschaft ihm überlassen muß (I, 163ff., IV, 59ff.). Es ist ein Wonnegefühl, wenn der Leib, der in der Ekstase »wie tot« bleibt, in den Himmel emporgehoben wird (I, 172). Hinterher sind Verstand und Gedächtnis so, als ob man lang geschlafen hat (I, 173) und auch der Leib ist gesund. Besonders echt ist – man denkt an Bernhard – die Betonung des Gefühls des Überdrusses und Ekels, wenn die Seele in die Welt und ins Leben zurückkehrt (I, 182). Ihre Visionen nennt sie das »lebendige Buch«, nicht im Gegensatz zur Bibel sondern zu andern Büchern, die verboten waren und die sie doch – sehr charakteristisch – gern gelesen hatte (I, 233f.). Sie sieht Jesus in den Visionen mit und ohne Gestalt (I, 236, 249). Manchmal zeigt er ihr auch nur seine wunderschönen Hände (I, 248). In der Regel erscheint ihr der Auferstandene, manchmal auch der Herr mit der Dornenkrone und dem Kreuz (I, 261). Auch Lichtvisionen kennt sie, ebenso wie Auditionen, in denen Gott ohne »Redegetön« wie mit Seligen redet, wobei schwierige Gedankengänge blitzartig aufgehellt werden (I, 241). Echt ist auch der Zug, daß diese – übrigens zwangsmäßig geschehenden – Visionen nur Totalimpressionen vermitteln. »Sobald man auf etwas Einzelnes hinsehen will, so verliert sich die Erscheinung Christi auf der Stelle« (I, 260). Sexuelle Motive erkennt man in der Vision des Engels, der den goldenen Pfeil mit feuriger Spitze tief in ihr Herz, mehrere Mal, eindrückt und sie in gewaltiger und schmerzhafter Liebeswonne zu Gott zurückläßt (I, 267). Das ist die »Liebespein« und der »süße Tod« (I, 264). Gott hat Therese auch in die Hölle geführt, und der Teufel ist ihr öfters, z. B. im Oratorium, mit großem, feurigem und dampfendem Mund erschienen; Weihwasser hat ihn verscheucht (I, 283, 299). Recht bezeichnend ist die Verzückung, in der Therese von Maria und Joseph mit prächtigem Gewand und Schmuck bekleidet wird (I, 320f.). – Ihr Handeln ist meist inspiriert, so weltklug sie gewesen ist (II, 67 u. 63), und auch die Klosterstiftungen geschehen ebenso wie die Hemmungen auf den Befehl Gottes (I, 305, 311). Auch ihre Bücher schreibt sie unter Leitung des Herrn, und deshalb oft anders, als sie selbst wollte (III, 11).

[2] I, 84, 74f.

[3] I, 122ff., 127ff.; III, 227; IV, 84ff.: »Kreuz müssen wir haben, solange wir hienieden leben.«

[4] I, 175, 178. – [5] III, 195f.; IV, 210, 213, 222.

zu sagen hat, ist nicht ihre Lehre vom Gebet und von den Zimmern, in denen die Seele sich immer tiefer und stiller und reiner mit Gott verbindet, sondern durch all das klingt etwas ganz Praktisches hindurch, und all das läuft auf ein durchaus praktisches Ziel hinaus. Man muß dem Beichtvater gehorchen, und in dem nervösen Hin und Her des Verkehrs der Seele mit Gott ist der feste Pol das Ziel der selbstlosen und herben Liebe zu Gott, die sich betätigt in den Gewißheit und Ruhe schaffenden Werken der Frömmigkeit[1]. Logisch ist diese Moral in einer an Kant erinnernden Weise von Johann vom Kreuz ausgebaut, der immer wieder — wie die heilige Therese — einschärft, Gott zu lieben und das Gute zu tun, nicht um des süßen Geschmackes und des geistlichen Genusses willen sondern um Gottes selbst willen. So kommt Johann zu der harten Formulierung, daß der Weg sowohl für die Moral wie für die Frömmigkeit der richtige ist, auf dem man gegen die eigenen Wünsche und gegen die eigene Befriedigung gehen muß. Wenn man zwischen zwei Möglichkeiten zu wählen hat und die eine gern tut, die andere ungern, so ist diejenige die sittlich gute und richtige, die man gegen seinen Willen tun muß. Das gilt auch von den guten Werken. Der tut sie »vernünftiger und gerechter«, der sie ohne Lust und Freude tut, und nicht der, der Lust und Freude dabei genießt[2]. Nicht nur andere sondern auch der Handelnde selbst soll von seinen guten Werken nichts wissen; erst, wer die Lust überwunden hat, wird seinen Willen beharrlich auf das Gute richten können. Aus diesem Grundsatz ist die Stimmung der »Dürre« und »Trockenheit« hervorgegangen, die die Bedingung für das uninteressierte, reine Erlebnis des Heils ist. Dabei ist es hervorzuheben, daß die Forderung der Moral um ihrer selbst willen nicht aus Reflexionen über das Wesen des Sittlichen sich ergeben hat, sondern aus der Absicht, die Zweifel an der Gewißheit des immer mehr differenzierten und analysierten religiösen Erlebnisses durch das Objektive zu bannen.

In der heiligen Therese ist nicht wenig vom Geist des Ignatius von Loyola. Das erklärt sich wohl aus dem Einfluß der jesuitischen Beichtväter, die sie »viele Jahre lang« gehabt und sehr geschätzt hat[3], aber ebenso auch aus den Beziehungen des Ignatius zur spanischen Mystik; ohne die Seelenkunde und Seelenanalyse der spanischen Mystik wären die exercitia spiritualia nicht geschrieben worden. Die Warnung vor der irdischen Liebe — sie ist »die Hölle selbst«, und man soll von ihr nicht einmal sprechen — und vor der Vertraulichkeit mit den Verwandten

[1] IV, 84ff. u. 94.

[2] Karmel 51ff., 332, 336f. — [3] II, Vorrede VII, 12; I, 201ff.

— statt an sie soll man sich an die frommen Beichtväter halten — kommt auf das Konto des Geistes der Mystik[1]; aber wenn Therese schreibt: »Vermeide, so viel möglich, alles Sonderliche«, und wenn sie mahnt: »Bequeme dich nach dem Naturell desjenigen, mit dem du umgehest . . ., benimm dich gegen jedermann so, daß du allen Alles werdest, um jeden einzeln zu gewinnen«, so ist das ebenso der überraschend zielbewußte und weltkluge Geist des Ignatius, wie er uns aus dem Rat entgegenblickt, man solle nicht alle Gedanken gleich aussprechen, sondern sich vorher überlegen, welchen Eindruck sie machen, damit sie wirksam werden[2]. Es ist bewußt gewordene, auf den Nutzen reflektierende, jesuitische Frömmigkeit, in die die rechte Mystik der heiligen Therese ausläuft.

Diese spanische Mystik hat ihre formale Eigenart in einer großartigen psychologischen Zergliederung des religiösen Erlebnisses. Die ausgebildete mystische Technik, die die Entwicklung der frommen Seele durch die sieben Gebetsstufen oder in den sieben Kammern der Seelenburg verfolgt, veranschaulicht das schon äußerlich. Die äußere Form ist von dem Bedürfnis nach genauer Analyse in dieser Vollkommenheit geschaffen oder doch ausgestaltet. Die Furcht vor der Illusion, die wir als den Hebel der Theologie dieser Mystik erkannt haben, führt zu genauer Betrachtung und Untersuchung aller Seelenregungen; und sie bringt auch, von der Eigenart einer weiblichen Seele begünstigt, das Nervöse, Ästhetisierende, Suchende und Sichselbstbespiegelnde in diese Frömmigkeit, die, wie krampfhaft, schließlich im Gehorsam, in der gewollten Demut und in der Tat endet[3]. Therese spricht nicht einfach ihr Erlebnis

[1] III, 39, 50ff.

[2] III, 228, 225, II, 63. Einige andere charakteristische Denksprüche der h. Therese will ich hier registrieren: »Rede nimmermehr etwas, das du zuvor nicht gut überlegt und Gott dem Herrn ernstlich befohlen hast« (III, 225). »Außer einem besondern Nothfalle trage deine innere Andacht nie zur Schau« (III, 228). »Deinem Vorgesetzten und Beichtvater entdecke alle deine Anfechtungen, Unvollkommenheiten und Widerstände, damit er dir Rat und Mittel an die Hand gebe, wie du sie überwinden mögest« (III, 226). »Berate die Angelegenheiten deiner Seele mit einem Beichtvater, der gelehrt und geistreich ist« (III, 230). »Zieh dein Herz von allen Dingen ab und suche Gott, so wirst du ihn finden« (III, 228). »Dein ganzes Verlangen sei, Gott zu sehen« (III, 231).

[3] Die sündige Seele ist häßlich (Therese IV, 9). Die nervös-sinnliche Anspannung zeigt sich an dem Gleichnis der von Gott wie mit einem Donnerschlag aufgeweckten Seele (IV, 114). Die Anwesenheit des Bräutigams ist wie ein Geruch, der durch alle Sinne hindurchdringt (IV, 118). Unter der göttlichen Einwirkung sind die Seelenkräfte »gleichsam verschlungen und trunken und schauen mit Bewunderung, was das sey« (IV, 59). — Die Freude an der Schönheit, auch in den Visionen, tritt bei Therese öfters hervor. Vgl. v. Waldberg, Zur Entwicklungsgeschichte der »schönen Seele« bei den spanischen Mystikern (1910), S. 35ff.

aus; sie reflektiert und ringt mit ihrer Erfahrung. Vor allem aber ist das Erlebnis selbst nicht einfach; nirgends ist Sicherheit und Gewißheit; der Zweifel wird auch durch die Ekstase nicht zerstört; und in der Empfindung des Göttlichen ist das Sinnliche so stark, daß die Gefühllosigkeit als das eigentlich Göttliche proklamiert werden kann, und daß die liebeleere Liebe im kirchlichen Gehorsam und im guten Werk die entscheidende Gewißheit und Ruhe spendende Bestätigung findet. Diese Frömmigkeit ist ihrer selbst ganz bewußt; sie bildet sich in steter Beschäftigung mit der eigenen Seele, deren Lebensäußerungen in raffinierter, und nur durch mystisch-scholastische termini verbrämter, Virtuosität analysiert werden. Und es ist ein reiches, kompliziertes und modern-sensibles Seelenleben, in das wir bei der heiligen Therese hineinsehen können, und das uns auch Johann vom Kreuz mit seiner Fähigkeit, sich in die feinsten Genüsse des weltlichen Lebens oder in das zauberhafte Geheimnis der Nächte hineinzufühlen, erraten läßt[1]. Hier ist der Punkt, an dem — wie Waldberg gezeigt hat — der Einfluß der spanischen Mystik auf Kultur- und Geistesleben einsetzt. Sie hat — und alle Mystik leitet dazu an — in hellem und differenziertem Bewußtsein uns die Seele entdecken und verstehen gelehrt. Hier ist aber auch die Stelle, von der aus die Einwirkungen auf Arnolds psychologisierende Darstellung der Kirchengeschichte ausgegangen sind, deren Stärke am besten Arnolds religionspsychologische Versuche veranschaulichen.

Endlich ist, nach dieser im Zusammenhang bedingten Digression auf die spanische Mystik, auf die Auffassung der Berufsarbeit und der Stellung des Individuums im Staatsleben hinzuweisen, die wir bei den von uns herangezogenen Mystikern und Spiritualisten konstatieren können. Die Mystik kann das große Problem von dem Verhältnis staatlicher Gesetze und Ordnungen zu den Geboten christlicher Moral und Frömmigkeit nur in dem Sinn lösen, daß sie, von der Einheitlichkeit des Lebens und deshalb auch seiner Ordnung ausgehend, die einheitliche Regelung des gesamten öffentlichen und privaten Lebens nach den souveränen Befehlen der einzigen Wirklichkeit, Gottes, fordert. Das Streben, die Einheit der Seligkeit zu erleben, schließt jede dualistische Lösung aus und führt auf die Heranziehung der Ethik der Bergpredigt, die für den Umfang des ganzen Lebens verbindlich gedacht wird[2]. Der

[1] Vgl. v. Waldberg, a. a. O., S. 75ff.; Waldbergs Darstellung bleibt, so interessant und bedeutsam sie ist, einseitig, und sieht die spanische Mystik zu sehr im Licht der Entwicklung der Folgezeit, in der die ursprünglichen Motive durch Routine und Sentimentalität abgestumpft worden sind.

[2] Man kann schon beim Areopagiten sehen, wie aus dem Ziel, der Gemeinschaft mit dem Einen, die Mahnung sich ergibt, die zerteilte Vielheit, Affekte, sündige Neigungen und Streit, zu meiden (Hier. eccl. 2, 5; 3, 8).

neuplatonisch-christlichen Mystik ist nicht nur die Richtung auf die Ethik wesentlich, sondern ebenso erstreckt sie auch die universale Vergeistigung auf das gesamte öffentliche und politische Leben. Sie kennt keine Vergeistigung ohne Ethik, aber auch keine Ethik ohne Vergeistigung. Eben dies letzte ist auch der Grund, warum die Mystik eine Eigengesetzlichkeit des politischen Lebens und eine Unterscheidung zwischen individueller und Amtsmoral nicht anerkennen kann. So sind sozialreformerische Tendenzen häufig, die nicht nur der Sympathie für die armen Geistträger entspringen, sondern die tatsächlich auch die dem göttlichen Geist möglichst adäquate Gestaltung unseres Lebens erstreben. Naturrechtliche Ideen greifen hier ein, und mit unter ihrem Einfluß kommt es zur Verwerfung der Todesstrafe, des Krieges, des Eides. Im Zusammenhang hiermit machen sich auch kommunistische Ideen geltend, die — wie bei der Bourignon — ein Nachklang des urchristlichen Liebeskommunismus sind, oder — wie bei Weigel — wie eine Erinnerung an die kommunistischen Ideen aus den Bauernkriegen wirken. Er schreibt: »Da werden nicht die Güter eigen seyn, wie jetztund, man wird nicht mehr verbieten noch eintun die Thiere, auch nicht die Vögel noch Fische einschliessen wieder die Rechte der Natur[1].« Die Empfindung für die Andersartigkeit des nicht wiedergebornen Staates ist dabei so stark, daß sie staatsfeindlich werden kann, wenigstens in dem Sinn, daß sie den wahren Christen die Übernahme von Ämtern widerrät. Der Beruf wird wie ein notwendiges Übel behandelt, das nun einmal in dieser Welt nötig ist[2], das aber die stille Heiligkeit des einsamen Lebens nicht allzusehr stören darf. Es ist doch sehr bezeichnend, daß Paracelsus urteilt: »Wier sind anfanglich nit zur Arbeit beschaffen, aber durch den Fluch ausserhalb des Paradeiß zur Arbeit verordnet[3].« Nur die Arbeit erscheint hier als gerechtfertigt, die eine Askese zu Gottes Ehre ist und dabei doch ein heiliges Leben nicht hindert und nicht zu einem ständigen Gewissenskonflikt führt. Auch von hier aus erklärt sich die Bevorzugung des Handwerks[4], und der

[1] Weigel, Vom Ort der Welt, cap. 24, S. 83; Dial. de christ., cap. 4, S. 57. Auch in Joh. Valentin Andreäs Christianopolis (1619), die allerdings wegen der unmystischen Elemente nur bedingt heranzuziehen ist, heißt es § 16: Moneta nemini est, nec ejus usus aliquis privatus; habet tamen res publica suum aerarium.

[2] Vgl. Hohburg, Theol. myst. I, 33; dazu die von Arnold verschiedentlich empfohlene Schrift Justinianus E. L. B. A. W. (= Ernst liber baro a Weltz), De vita solitaria (1663), S. 99ff.

[3] Vgl. Sudhoff, a. a. O. II, 247.

[4] Paracelsus schreibt bei Sudhoff II, 458f.: »Vom Zins sollen nur die Diener des Kaisers leben; alle andern sollen ihre Notdurft durch Arbeit erwerben.« Gegen die Kaufleute hat er scharf polemisiert, ebenso gegen das lieblose, weil

Lobpreis der privaten und persönlichen Arbeit überhaupt. Die richtig verstandene Arbeit, die freilich nichts mit Ehrgeiz und Habgier zu tun hat, nennt Poiret einen göttlichen Kult, und diesen Kult der Arbeit, le travail de la charité, wird Gott dereinst wieder herstellen[1]. Im Reichtum hat Antoinette Bourignon die erste Wirkung des Verfalls der christlichen Frömmigkeit gesehen; aber trotzdem tritt sie sehr energisch für die, namentlich körperliche Arbeit ein, die der Notdurft dient, und die eben deshalb Zeit genug läßt, um Gott zu dienen[2].

Man sagt gewöhnlich, daß die Mystik wie aller Spiritualismus durchaus aristokratisch geartet sei, und, sofern man dabei nur an die Ordnung im Reich des Geistes denkt, ist dies Urteil richtig. Anders wird die Sache, wenn man die Beurteilung der politisch-sozialen Ordnung durch die Mystik ins Auge faßt. Hier führt der Spiritualismus zu einer revolutionären Umwertung der herrschenden Werte, die demokratischen und sozialistischen Tendenzen den Weg gebahnt hat. Gerade die Armen, die von den Großen Unterdrückten und Ausgesogenen, die Fischer und die Weber und die Kuhhirten, gerade die Frauen und die Ungelehrten haben den Geist, den Gott seinen Lieblingen gibt, um sich in diesen schwachen Gefäßen zu verherrlichen, das ist ein Gedanke, dem wir ja unendlich oft begegnet sind. Und auch von hier aus kommen viele Mystiker zum indifferenten Quietismus; aber nicht wenige auch zu entschiedenen politisch-sozialen Reformforderungen, für die das Wort Gottes maßgebend ist[3]. Derselbe aristokratisch gestimmte Spiritualismus bringt eine politisch-demokratische oder besser revolutionäre Tendenz in das Bild der Mystik herein.

Anders steht, soviel ich sehe, nur Jakob Böhme. In ihm hat,

---

unsoziale Verhalten von Fürsten und Geistlichen (II, 422 u. 483). Aber man soll für die Arbeit der Hände auch nicht zu viel Lohn bekommen sondern gerade die Notdurft (II, 375 u. 379). – Die Bourignon empfiehlt den katholischen Geistlichen die körperliche Arbeit als Mittel gegen die Versuchungen des Teufels. (La lumière du monde II, 49); vgl. G. Arnold, K. u. K. H. IV, Nr. 31, S. 886.

[1] Poiret, L'oec. divine IV, 260ff. La sainte Cène consistoit originairement dans la communion de ce travail-là.

[2] A. Bourignon, Das Grab der falschen Theologie III, 39 u. 46; vgl. I, 4.

[3] Vgl. Chr. Hohburg, Teutsch-evangelisches Judenthumb 227, 267, 280, 317f., 336, 383, 553; Der unbekannte Christus 74f., 133ff., 186f.; Vaterlandes Praeservatif 74, 85ff., 96, 135f.; Paracelsus bei Sudhoff, a. a. O. II, 375, 379, 422, 483; Ant. Bourignon, Das Grab der falschen Theologie I, 4, 9ff., 47. – Daß antiaristokratische Gedanken auch aus anderer Quelle wenigstens in der Mystik nahestehende Kreise eingedrungen sind, zeigt J. V. Andreäs Christianopolis, § 20: Nulla est in hac republica vel dignitatis successio vel sanguinis absque virtute aestimatio.

worauf schon hingewiesen wurde, Luthers Lösung der Lebensfragen eine tiefe und eigenartige Formung des mystischen Erlebens und Gedankengutes hervorgebracht[1]. Luther hat, obwohl er die mystische Frömmigkeit durchgekämpft und durchgelitten hat, darauf verzichtet, die Gegensätze oder den großen Gegensatz des Lebens in der Einheit des souveränen Geistes aufzuheben. Er bleibt — trotz aller spiritualistischer Neigungen und Motive — bei der Zweiheit und dem Gegensatz stehen, und das grandiose Rechtfertigungserlebnis führt nicht über die praktische Überwindung des Gegensatzes hinaus. Aber müssen nicht auch wir Heutigen, denen Reformforderungen im Stil des Christian Hohburg nach dem dreißigjährigen Krieg recht vertraut klingen, schließlich urteilen, daß Luthers Lösung nicht nur wirklichkeitsgemäßer sondern auch tiefer gewesen ist?[2]

Es bedarf keiner Erörterung, inwiefern diese Ideen der Mystik Arnolds Kirchen- und Ketzerhistorie beeinflußt haben; nur eines muß noch besprochen werden, die Frage, ob nicht der Gedanke der imitatio Christi diese Stellung der Mystiker und Spiritualisten zu dem politischen Leben bestimmt hat. Dabei ist es unfraglich, daß das arme Leben Jesu das Vorbild unseres Lebens ist, und daß die Ethik der Bergpredigt als Gesetzbuch für das ganze Leben aufgefaßt wird; aber die Idee der imitatio Christi tritt uns in diesem Kreis weniger als Nachahmung des Lebens Christi mit den Werken unseres Lebens entgegen als in neuplatonischer Interpretation als die Nachbildung Christi in unserer Seele, sodaß wir »Christusse« werden[3]. Die imitatio Christi wird als *θεοποίησις*

[1] Böhme, Über den Krieg VII, 163, 304, 661f.; über die Obrigkeit und das Amt VII, 164, 303. Auch bei Böhme sind hier wie überhaupt die mystisch-spiritualistischen Motive stark wirksam (vgl. z. B. VII, 610f.). Aber er rät doch den Leibeigenen, in ihrem Stand zu bleiben, denn »ihr seyd Gottes Werckzeug zu allerley Bau tüchtig genug«, und der Christ ist ein »Zimmer-Beil Gottes«, mit dem er sein Haus für Fromme und Gottlose baut (VII, 386f). Hier treten die entscheidenden, im Kirchengedanken und in der Weltanschauung überhaupt liegenden Unterschiede deutlich hervor.

[2] In anderem Zusammenhang (cap. 5, III) ist auf die Frage geantwortet, warum Mystiker und Pietisten zum Teil von den territorialistischen Juristen geschützt wurden.

[3] Dionys Areop., Hier. eccl. 3, 12 (Migne S. G. 3, 469): *χρὴ γὰρ εἰ τῆς κοινωνίας ἐφιέμεθα, εἰς τὴν αὐτοῦ θειοτάτην ζωὴν ἀποσκοπεῦσαι, καὶ οὕτω τῇ πρὸς αὐτὴν ἀφομοιώσει εἰς τὴν θεοειδῆ ἕξιν ἀναδραμεῖν, ἐναρμονίως δωρηθείσης ἡμῖν τῆς πρὸς τὸ ὅμοιον κοινωνίας.* Macarius, Hom. 43, 1; Hom. 18, 11 (Migne S. G. 34, 772; 641); vgl. Augustinus, Tract. in Joh. 21, 8 (Migne S. L. XXXV, 1568), und Methodius, Conv. 8, 8, (Migne S. G. XVIII, 149): *διὰ τοῦτο Χριστὸς ἐπεκλήθη, ἵνα τῷ αὐτῷ ἐλαίῳ, ᾧ αὐτὸς ἐχρίσθη, καὶ ἡμεῖς χρισθέντες γενώμεθα Χριστοί, τῆς αὐτῆς, ὡς εἰπεῖν, οὐσίας καὶ ἑνὸς σώματος.* Die entscheidende Wendung in das

verstanden. Ich habe schon darauf hingewiesen, daß Arnold diese Auffassung der imitatio Christi mit der quietistischen Mystik — Frau von Guyon und Michael Molinos — teilt[1]. Christus wird in uns; und wir wachsen in sein Leben hinein und lassen ihn in uns Gestalt gewinnen. Das ist das verinnerlichte, mystisch-neuplatonische Verständnis der imitatio Christi, das sich von der bloßen Nachahmung des Vorbildes Jesu in unserm Leben bewußt unterscheidet. Auch das menschliche Leben Jesu ist hier eine metaphysische Größe geworden, das metapsychologische Prinzip des individuellen Heilsprozesses in der Seele des Frommen. So tritt alles Persönliche und Menschlich-Vorbildliche im Leben Jesu zurück gegenüber den großen Heilstatsachen seines Lebens, dem Leiden, dem Tod und der Auferstehung. Weniger sollen wir Christi Tugenden als sein heiliges Geschick in uns nacherleben. Diese Auffassung der imitatio Christi schließt sich zusammen mit der Polemik gegen den bloß historischen Glauben an den außenbleibenden Christus; ja sie ist geradezu der Ausdruck für die Idee vom Christus in uns, dessen äußeres Leben und Schicksal wir zu unserem inwendigen Leben machen sollen. Soviel ich sehe, fehlt in der imitatio Christi des Thomas selbst diese neuplatonische Interpretation des Lebens Jesu; vielleicht ist sie auch nur durch die Rolle, die dort dem Sakrament für die Vereinigung mit Christus zugeschrieben wird, in andere Bahnen gelenkt. Aber Paracelsus mahnt: »Darauff sollen wir ihm uns ergeben under sein Creutz, und dasselbige inn unser Hertz legen, d. i. Sein todt, marter, leyden.« Er ist »unser Vorbildung inn das Ewige«. Denn »Christus ausserhalb uns ist nix nutze: Sondern inn uns ist er tröstlich und hülfflich«[2]. Auch bei Jakob Böhme, für den das Dogma in seinen verschiedenen Stücken keine historische sondern eine typische oder symbolische Bedeutung hat, ist die ganze Lehre von der Wiedergeburt auf die nach dem Schema: »Wie er, so wir« gestaltete Nachbildung Christi in der Seele gestellt. Nach Gichtel besteht die imitatio

---

Mystisch-Individualistische hat Methodius dem Gedanken von der Nachahmung Christi gegeben. Dazu vgl. die Bemerkungen und Nachweisungen bei A. Harnack, Dogmengeschichte [3] I, 746f. und N. Bonwetsch, Die Theologie des Methodius (1904), S. 137. Vielleicht läßt sich auch schon Origenes, c. Cels. VI, 68, S. 138, Zeile 11ff. Koetschau vergleichen. Dazu die Wendung c. Cels. IV, 30, S. 299 Koetschau: ... ἐποίησε δ'ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα θεοῦ, ἀλλ'οὐχὶ καθ'ὁμοίωσιν ἤδη. Wollte man die Linie noch weiter zurückverfolgen, so würde man auf die Gnosis und hinter dieser auf Paulus selbst stoßen.

[1] Auch Johann vom Kreuz betont neben dem Gedanken von dem »Exempel«, das Christus uns darbietet, unsere Pflicht, ihm »gleichförmig« zu werden. (Karmel, S. 51; vgl. 87.)

[2] Paracelsus bei Sudhoff, a. a. O. II, 258, 256, 285.

Christi darin, daß wir ihm gleichförmig werden und ihn samt der ganzen Trinität in uns ausgebären, um so das erste in Adam verlorengegangene Bild Gottes in uns wieder herzustellen. Die Höllenfahrt Christi kann nur der verstehen, der selbst in seiner Nachfolge in die Hölle herabgefahren ist; und auch das mystische »Kreuz« bekommt erst in diesem Zusammenhang seinen tiefsten Sinn. »So wir nun wollen kleine Götter in dem großen Gott seyn ..., so müssen wir auch Liebe essentialiter werden, verstehet nach dem inwendigen neuen Menschen[1].« Es ist derselbe Gedanke der Gestaltung oder Verwandlung der Seele in das himmlische Bild herein, von dem aus Bromley die imitatio Christi als die »Gleichförmigkeit mit Christi Leyden und Tode, uns zu seinem Leben und Auferstehung hinan zu bringen« bestimmt[2]. Auch Johann Arnd hat die einfache und rationale Auffassung der imitatio Christi — »Sein Leben ist unser Exempel« — überbaut mit der neuplatonischen Interpretation, nach der wir Christo in unserm ganzen Leben »gleichförmig« werden sollen. Immerhin ist bei Arnd die letztere Wendung so abgeschwächt, daß sie wie eine Erweiterung oder strikte Durchführung des einfachen Gedankens wirkt. Aber die Forderung, Christi Leben in uns nachzuerleben und durch seinen Tod hindurchzugehen, zeigt doch, daß das neuplatonische Element im Gedanken von der Gleichförmigkeit vorhanden ist[3]. Auch das förmliche Suchen nach dem Kreuz oder das Schwelgen in ihm weist auf diesen Zusammenhang hin[4].

[1] Gichtel I, 46, III, 2397, 1915, V, 3709, II, 597.

[2] Bromley, Sabbath-Ruhe 26f.; vgl. 94 ev.-christl.-pract. Sendschreiben, S. 210. Das wahre Christentum ist ein »wirckliches Getaufftsein in Christi Tod und Auferstehung und beste Vereinigung zu einem mystischen Leibe, durch Empfangung desjenigen einigen h. Geistes ...«

[3] Joh. Arnd, Vom wahren Christentum (1715), S. 695; vgl. 1226: Der Weg, der zur Wahrheit führt, ist das Leben Jesu; 36f., 107, 138f., 222. — Ähnlich wie Arnd, Josua Stegman: »Christo folgen heißt nach seinem Exempel leben«. Vom wahren Christentum (1665), S. 126; vgl. S. 38. Dann aber ist alles christliche Leben eine »transformatio in Christum« (S. 135).

[4] Ant. Bourignon legt in der rational gefaßten imitatio Christi, die bei ihr zentral ist und die Rechtfertigung vertritt, den Akzent auf die Nachfolge der Armut Christi, im Sinn der Bedürfnislosigkeit. Es ist sehr charakteristisch, daß bei ihr der Arme am Geist als faktisch Armer erscheint (La lumière née en ténèbres, 1684, III, 25ff., 47ff.). Jesus Christ s'est fait homme ... pour rallumer en nos ames la lumière de la foy, afin que par celle nous puissions connoître nos pechez, en faire penitence et les amander; vgl. Das Grab der falschen Theologie (1682), III, 68ff., 78ff., 80. — Anders Barclay, der in seiner Apologie (S. 353) fordert, daß wir Christi Tod »gleichförmig« werden, und der das innere Licht, das dem historischen Glauben entgegensteht, doch anders als die Bourignon versteht. »Die Gestaltung Christi in uns« ist die Rechtfertigung

Die beiden Weisen, die imitatio Christi aufzufassen, schließen einander nicht aus und können sehr wohl von derselben Person nebeneinander vertreten werden. Aber es ist nicht unwichtig, zu erkennen, wie die neuplatonisch bestimmte Mystik den rationalen Gedanken von der Nachahmung der vorbildlichen Tugenden Jesu gewandelt oder erweitert hat in den mystischen von der deiformitas und von der Gestaltung Christi in der zur χριστοποίησις bestimmten Seele.

V

Die kirchlich-theologische Linie in der Geistesgeschichte, die wir jetzt im Hinblick auf unser Thema zu verfolgen unternehmen, ist die tragende Kraft der Entwicklung gewesen. In steter Auseinandersetzung mit ihr haben Humanisten und Mystiker die eigenen Gedanken gestaltet; aber auch sie selbst zeigt an wichtigen Punkten die Einwirkung humanistischer und mystischer Ideen. Noch mehr als bisher werden wir uns auf eine Auswahl beschränken müssen, erfordert doch die Fülle der Gesichtspunkte, unter denen die Bedeutung der Reformation für die Geschichtschreibung geschildert werden müßte, eine besondere Untersuchung für sich. Es kann sich im folgenden nur darum handeln, nicht das ganze Material vorzuführen, sondern Typisches hervorzuheben, und auch bei dieser Auswahl den Kreis durch den Gesichtspunkt der Beziehung auf Arnold noch enger zu ziehen[1].

1. Dreierlei kommt als Voraussetzung in Frage, wenn man Luthers Anschauung vom Verlauf der Kirchengeschichte verstehen will. Einmal die radikale Opposition gegen das Papsttum, in dem er seit 1519

(S. 288). – Labadie sagt bei Heppe, Geschichte des Pietismus und der Mystik in der reformierten Kirche, S. 245; vgl. S. 287: Tout se termina à m'attacher à Jesus Christ et me faire voir ces veritez des Ecritures: Que Jesus est la fin de la loi et sa plénitude; que la vie eternelle est de le connoistre et de l'aimer qu'il est l'exemplaire proposé sur la montagne, que tout œil doit contempler et tout cœur doit copier, qu'il est le novel homme, qu'il faut revestir, despouillant le viel; que c'est le Fils, que le père a commandé d'écouter; que lui mesme a obligé les siens à le suivre et qu'enfin il n'y a que lui à uniter tellement, qu'on est obligé de porter sa mort et manifester sa vie.

[1] Ich gebe die folgenden Untersuchungen wieder, die ohne Kenntnis der von Holl in seinen gesammelten Aufsätzen zu Luther meisterhaft herausgearbeiteten Gedanken und Probleme niedergeschrieben worden ist. Ich bedaure das selbst am meisten für meine Darstellung, die sonst wohl großzügiger ausgefallen wäre. Wo trotzdem Berührungen vorliegen, gehen wohl sie auf das von mir mit besonderer Dankbarkeit gehörte Kolleg Holls über die Geschichte der protestantischen Theologie seit Luther zurück.

den Antichristen erkannt hat[1]. Sodann der reine Biblizismus Luthers. Die Schrift ist nicht nur die Autorität schlechthin, sondern ihre dunkeln Stellen werden durch die hellen und klaren in ihr ausgelegt. Damit ist der große Grundsatz ausgesprochen, der in der Geschichtswissenschaft überhaupt wirksam geworden ist, daß es bei der Exegese einer Urkunde nicht auf ihre allegorische Umdeutung sondern auf die grammatische und sachliche Interpretation derselben durch sich selbst ankommt. Die kirchliche Lehre, die Beschlüsse der Konzilien werden Autorität erst durch ihre Übereinstimmung mit der Schrift, die Grund und Kraft der Lehre ist[2]. So hat Luther der Antiquität sehr kühl gegenübergestanden und sie durchaus in ihrer relativen, geschichtlich bedingten Eigenart erfaßt. Wie gleichgültig ist er gegen den von Ökolampad aufgezeigten Consensus der Väter mit der von ihm selbst abweichenden Abendmahlslehre gewesen! Die Antiquität ist für ihn überhaupt keine Einheit. Es sind verschiedene Menschen, die zu verschiedenen Zeiten mit verschiedenen Aufgaben beschäftigt gewesen sind. Erst die Schrift bringt die Einheit in die Meinungen, und die Autorität der Antiquität beruht auf ihrer Übereinstimmung mit der Schrift und reicht nicht über diese Übereinstimmung hinaus[3]. So konnte Luther seine große Kritik an den altkirchlichen Konzilien schreiben, so konnte er die Ausdrücke Trinität und ὁμοούσιος freimütig kritisieren; aber tatsächlich setzt seine Verkündigung die Wahrheit des altkirchlichen Dogmas voraus, und mit der religiösen Tendenz der altkirchlichen Konzilien glaubt er im Einklang zu sein. Er ist eben davon überzeugt, daß die altkirchliche Lehre biblisch begründet ist, und deshalb

[1] Vgl. H. Preuß, Die Vorstellungen vom Antichrist im späteren Mittelalter, bei Luther und in der konfessionellen Polemik (1906). – Das wertvolle und gelehrte Buch bringt manches auch für unser Thema Wichtiges; nur muß man daran festhalten, daß die Antichristvorstellung nicht der Kern ist, aus dem die Anschauung vom Ablauf der Kirchengeschichte geworden ist.

[2] »Darumb lassen wyr bischoff und Cōcilia schliessen, und setzen, was sie wollen, aber wo wyr Gottis Wort für uns haben, solls bey uns stehen, und nicht bei yhn, obs recht oder unrecht sey, und sie sollen uns weichen, und unßerm Wort gehorchen.« Vgl. Clemen, Luthers Werke II, 397: »Daß eine christliche Versammlung oder Gemeine Recht oder Macht habe, alle Lehre zu urteilen« (1523). Vgl. ferner F. Kattenbusch, Luthers Stellung zu den ökumenischen Symbolen (1883), S. 48f. R. Seeberg, Lehrb. der D.G. [3] IV, S. 347ff.

[3] W. 50, S. 542f., 546f., 551, 605f., 618. – Was Luther empfindet, ist kurz ausgedrückt ibid., S. 543: »Die lieben heiligen Veter sind Menschen gewest.« Dem entspricht auch sein freies Urteil über die Alten. Tertullian ist ihm »ein rechter Karlstadt«; Chrysostomus gilt ihm nach der Historia tripartita für hochmütig (ibid. 582). Cyprian hat in der Ketzertauffrage geirrt, und sein unfreundliches Urteil über Hieronymus ist ja bekannt. Vgl. E. Schaefer, Luther als Kirchenhistoriker (1897), S. 250, 253, 262.

stimmt er ihr innerlich und äußerlich zu[1]. Endlich ist auf die positive und religiöse Beurteilung der Geschichte durch Luther hinzuweisen[2]. Auch die Geschichte ist ein Mittel Gottes, durch das er sich den Menschen offenbart. Gott ist es letztlich, der hinter all den menschlichen Aktionen und den guten und bösen Erscheinungen der Geschichte steht, der auch in katastrophalen Erscheinungen richtend und erziehend die Menschheit sucht[3]. Wohl erkennt Luther die Selbsttätigkeit der Kreaturen an, aber sie sind doch »Gottes Larven und Mummereien«, die Gottes Ratschluß auszuführen haben[4]. In seiner Frühzeit können gelegentlich Worte fallen, die an die neuplatonische Idee vom Mikrokosmos anklingen. Sed totus mundus est etiam sicut homo coram Deo unus, in quo mali sunt loco carnis et motuum eius, boni loco animae et motuum eius[5].

Von hier aus sieht man in Luthers Gedanken vom Ablauf der Kirchengeschichte herein. Maßgebend ist auch für ihn die Verfallsidee; aber es ist doch höchst charakteristisch, daß er die radikale Form nur ganz gelegentlich vertreten hat[6]. Auch der junge Luther, der in Abel und Kain zwei generationes, die Frommen und die Gottlosen, miteinander kämpfen läßt[7], sieht in der ecclesia primitiva, der Kirche der Apostel, die ideale Blütezeit der Kirche. Diese Stufe der Entwicklung geht über und wird zusammengeschlossen in der nächsten Stufe, der mit den Heiden kämpfenden Märtyrerkirche. Sed ecce haec ira et persecutio est ecclesiae utilissima per hanc enim lavatur et purgatur. Nam Deus suos sanctos in hac vita persecutionibus purgat et emaculat[8]. Wann Luther den Verfall ansetzt, läßt sich nicht deutlich erkennen. Die Aussagen darüber haben in den verschiedenen Epochen seines Lebens in gleichem Maß geschwankt

[1] Luther hat die Schrift doch auch nach eigenem Geständnis mit Hilfe der Auslegung durch die Kirchenväter gelesen. W. 50, 519: »Denn ich weis, daß jr keinen versucht hat, ein Buch der heiligen Schrift . . . zu lesen und der Veter schrifft dazu zu brauchen, wie ich gethan.« – Zum Ganzen vgl. W. 15, 665f.; 37, 55; dazu R. Seeberg, D. G. [3] IV, 350ff., Loofs, D. G. [4], S. 749f.

[2] Vgl. R. Seeberg, D. G. [3] IV, 155ff.

[3] W. 40, II, 230f.: Si Turca venit, tum est verbum, i. e. factum dei.

[4] W. 40, I, 174f.; E. 11, 110 nach R. Seeberg, a. a. O., 155.

[5] W. III, 203.

[6] Der Verfall beginnt im apostolischen Zeitalter: »Weil man schon zu der Apostel Zeiten begonnen hat, sich auf die Werke zu verlassen, und darauf mit verschiedenen Zeremonien die Kirche geschmückt hat, deswegen konnte dann das Reich des römischen Antichrists solche Fortschritte machen.« Bei Preuß, a. a. O., S. 136.

[7] W. III, 400, 304; vgl. Kurze Auslegung über die ersten 25 Psalmen (1530), (Altenburger Ausgabe V, 519).

[8] W. III, 340; vgl. 402.

und sind in der Einzelausführung durch das ihm jeweils vorschwebende Ziel bestimmt worden[1]. Geradezu schematisch ist die Verbindung der ersten Verfolgung der Frommen durch die Heiden mit der zweiten Verfolgung durch die Häretiker. Nicht die Verweltlichung der Kirche durch die Verbindung mit der Welt sondern die — ganz mittelalterlich gedacht — von der superbia spiritualis gequälten Häretiker[2] sind es, welche des Teufels Werk in der Kirche fördern. Man muß es betonen, daß auch der junge Luther schon so gedacht hat. Aber einen Verfall der Kirche hat er damit noch nicht angenommen. Ita licet martyres moriantur, surgunt tamen exinde doctores, qui hoc defendunt verbis, pro quo illi passi sunt operibus[3]. Ja, das Urteil über diese Zeit — es ist die Zeit Konstantins — ist günstig. Wenn die ecclesia primitiva den Frühling der Kirche repräsentiert, so ist diese Zeit der Sommer. Aestas autem est plenitudo et profectus ecclesiae, ita qua claritas maior facta est et in notitiam omnium vulgata veritas fidei[4]. Gerade das Wachstum der Kirche, das den Mystikern und Spiritualisten der Anfang der Verweltlichung zu sein schien, wird also vom jungen Luther als Zeichen der Reife beurteilt. Und doch ist es ein aus der Mystik stammender Gedanke, der in den dictata super psalterium 1513—1516 eine große Rolle spielt, und der als die Brücke zu wirklichem Verfall verwertet wird. Es ist der Gedanke von der verweichlichenden und verderbenden Wirkung des Friedens, in dem die semichristiani herangewachsen sind. Et nota quod sicut prima tempora foelicia fuerunt, quia disciplinae et tribulationis tempora fuerunt, ubi ecclesia maxime profecit: sic novissima infoelicia, quia pacis et securitatis tempora sunt et erunt, ubi ecclesia maxime deficit et deficiet[5]. Luther denkt hierbei wesentlich an seine Zeit, die er in den uns bekannten Farben des im Mangel des verbum veritatis wurzelnden Verfalls schildert[6]; aber mit der Betonung des Friedens als der Ursache des Verfalls ist er, wenn nicht auf die Zeit Konstantins, so doch in die Zeit der sich consolidierenden Papstherrschaft als Anfangspunkt dieser dritten und schlimmsten Verfolgung der Wahrheit geführt, in der die Antichristi die Herrschaft in der Welt übernommen haben.

Die Deutung des Antichrists auf das Papsttum seit 1519 gibt der Verfallsidee stärkeren Nachdruck, aber keine größere Ausdehnung. Im

---

[1] Vgl. die Zusammenstellungen bei Preuß, a. a. O., 87 Anm., 136 Anm., 158.
[2] W. III, 444. — [3] W. III, 402. — [4] W. III, 25.
[5] W. III, 433; vgl. III, 417 u. 410: Tres generales persecutiones, prima in bello et tribulatione, secunda in haeresibus et seductoribus, tertia, quae adhuc nunc regnat ac semper proficit, pax et securitas.
[6] Vgl. Preuß, a. a. O., 88ff.

Gegenteil, die Hochschätzung der ecclesia primitiva wächst mit den Jahren; und auf die Frage, wann der Verfall und mit ihm die antichristliche Entwicklung eingesetzt hat, geben die Quellen keine eindeutige Antwort. Wir hören gelegentlich, daß sie schon hundert, dreihundert oder vierhundert Jahre dauert; wir finden den Hinweis auf die falsche Schriftauslegung des Origenes, und wir hören Klagen über den im Osterstreit erwachenden Ehrgeiz der römischen Bischöfe[1]; aber die eigentliche Cäsur macht Luther bei dem »Stifter« des Papsttums, dem Kaisermörder Phokas, der den Papst als den obersten Bischof in der Welt formell bestätigt hat[2]. Gregor der Große hat noch den Titel des episcopus universalis abgelehnt; Sabinianus und Bonifatius III. sind die ersten eigentlichen Päpste. Seitdem herrscht der Antichrist ungehemmt in der Welt und hat seine Herrschaft in immer gröberen Formen gefestigt. So mögen sich auch, wenn man die Steigerung der antichristlichen Herrschaft berücksichtigt, die andern, frühere Termine ansetzenden Angaben ausgleichen lassen. Jedenfalls hat Luther in der Zeit Konstantins niemals den Beginn des Verfalls gesehen. Dazu empfindet er zu kirchlich, und die Geschichte Konstantins bietet ihm zu viel Handhaben gegen den Papst[3]. Luther folgt jener Tradition, die an der Zeit Konstantins das Auftreten des Arius und die sich mehrenden Ketzereien in den Vordergrund rückt, und rechnet demgemäß diese Epoche zu der Zeit, in der die Lehrer der Kirche gegen die Irrlehre gekämpft haben. Dem »Paradies« des äußeren Friedens wird die innere Störung durch Arius entgegengesetzt[4]. Diese Grundlinie seiner Anschauung wird nicht abgeschwächt durch die Bemerkung, daß das Verderben mit der Verkündung des Cölibats in Nicäa begonnen hat, oder durch seine Überzeugung, daß zur Zeit des Konzils von Ephesus die guten Väter schon gestorben seien, und das, was übrig war, »weibisch und kindisch« gewesen sei[5]. Die Grundlinie seiner Anschauung vom Verlauf der Kirchengeschichte läßt sich etwa so wiedergeben: Der Verfolgung durch die Heiden und die Ketzer — hinter beiden steht der Teufel — folgte die antichristliche Verfolgung, die die Merkmale der beiden andern zusammenfaßt. Die Märtyrerkirche umfaßt

[1] Die Belege s. bei Preuß, a. a. O., 136, Anm. [1] und 159, Anm. [2].

[2] W. 50, 578; vgl. die Nachweise bei Preuß, a. a. O., 158ff.

[3] Auch die Taufe Konstantins durch Eusebius von Nikomedien wird gegen den Papst ausgebeutet. Der donatio Constantini, der ihm, seitdem er 1519 Vallas Schrift kennen lernte, eine ausgemachte Fälschung ist, hat er eine eigene Untersuchung gewidmet (W. 50, 701ff.). Vgl. Schäfer, Luther als Kirchenhistoriker, S. 233.

[4] W. 50, 549.

[5] W. 50, 582f.; W. VIII, 616.

die Zeit bis Konstantin, mit dem die Lehrkirche beginnt; Phokas bezeichnet den antichristlichen Verfall. Dabei ist wohl zu beachten, daß Luther von vornherein sich von der Geschichtsanschauung der Spiritualisten unterscheidet, indem er das Auftreten Konstantins des Großen »kirchlicher« als diese beurteilt und so die reine Zeit der Kirche weiter ausdehnt. Wir waren bis auf Kaiser Phokas geführt; daß man das nicht zu starr verstehen darf, ergibt sich aus der Bemerkung über die Ephesinischen Väter. Immerhin fällt unter den Gesichtspunkt seiner Anschauung von der Geschichte auch ein neues Licht auf seine innere Stellung zu den altkirchlichen Konzilien. Wenn man so auch vor allem auf den Unterschied von den Spiritualisten hinsichtlich der Geschichtsanschauung geführt ist, so muß man doch berücksichtigen, daß Luther die Geschichte wie diese im Schema der Verfallsidee gesehen hat, und daß er diese selbst mit den spiritualistischen Farben ausmalt. Das veranschaulicht gut eine Stelle aus der assertio omnium articulorum von 1520[1]: Non stabat huius articuli veritas cum ecclesia papae, non magis quam cum Christo Belial et cum luce tenebrae . . . Crucis est enim haec theologia, quae damnat, quidquid papa probat et martyres facit. Unde et ecclesia, finito martyrum tempore, optima ac pene tota sui parte effloruit. Mox pro cruce successit voluptas, pro penuria opulentia, pro ignominia gloria, donec ea, quae nuc ecclesia vocatur, ipso mundo mundanior et ipsa carne carnalior facta sit. Et ego non habeo aliud contra papae regnum robustius argumentum, quam quod sine cruce regnat . . . Habet, quod voluit, factaque est meretrix civitas fidelis vereque regnum veri illius Antichristi.

Auch in der Anschauung Luthers vom Werden und Sein der Kirche zeigt sich die eigentümliche Zweiseitigkeit seiner ganzen Position. Auf der einen Seite die Ablehnung der kirchlichen Vergangenheit, die als widerchristlich beurteilt wird; auf der andern Seite doch kein radikaler Bruch mit der Geschichte, sondern das bewußte Streben, die eigene Position in der Geschichte anzuknüpfen und aus ihr herauswachsen zu lassen. Luther sieht doch — anders als Humanisten und Spiritualisten — das Ganze und nicht bestimmte Einzelheiten, die ihn von der Vergangenheit unterscheiden, und er ist zugleich von dem gegenüber der gelegentlich hervortretenden eschatologischen Stimmung siegreichen Gefühl durchdrungen, daß die Kirche als Ganzes wieder erstanden ist. Die

[1] E. opp. varii argumenti V, S. 324 (Artikel 36). Ich danke diesen Hinweis meinem Kollegen R. Hermann. — In der deutschen Ausgabe »Grund und Ursach aller Artikel«, 1521 (E. 24) fehlt merkwürdigerweise der Hinweis auf die Verfallsidee. Vgl. E. opp. varii argum. VII, 532: sic paulatim abolito Christo, abolitis testibus eius fidelibus, nempe apostolis, martyribus, confessoribus, successit tandem novus Christus, h. e. Antichristus, in templo Dei.

Bewertung der Epoche Konstantins des Großen nicht als der Zeit der durchgreifenden Verweltlichung sondern als der Sommerszeit des Christentums zeigt, wie schon der junge Luther anders als die Mystik und die Sekten — eben kirchlicher — das Problem Welt und Kirche empfunden hat. Es müssen von vornherein trotz aller Anlehnung an den Spiritualismus Elemente in Luther vorhanden gewesen sein, die ihn den Versuch, die Zeit durch eine Restitution des Urchristentums oder durch die auf das ganze Leben ausstrahlende Kraft der christlichen Idee zu heilen, innerlich ablehnen ließen.

Es ist dieselbe kirchliche und konservative Grundstimmung, aus der bei Luther der Gedanke hervorgegangen ist, daß die Kirche niemals ganz vom Antichrist unterdrückt worden ist. Immer, auch in den dunkelsten Zeiten und oft nur in einer kleinen Schar, ist die Kirche Christi geblieben und mit ihr die wichtigsten Heilsmittel. Auch der Antichrist kann nur auf der Grundlage des Vorhandenseins der Kirche wirksam sein[1]. Und sein eigenes Werk ist nicht ohne Vorgänger, die vom Papst verfolgt worden sind, und zu denen er Huß und Savonarola vornehmlich rechnet. In diesen Zusammenhang gehört auch die mystische Theologie, die Luther als überzeitliche und universale religiöse Stimmung und als Gegenbewegung gegen die Scholastik gefaßt hat[2]. Er hat eine gewisse Verwandtschaft seiner eigenen Theologie mit der mystischen durchaus herausgefühlt, und er hat sie als Stützen für seine eigenen Gedanken verwertet: So beruft er sich auf Tauler für die gerade in der Todesangst stattfindende Annäherung an Gott, auf Bernhard, für die Forderung, die Väter an der Schrift zu prüfen, auf Gerson für die Verwertung der Werkheiligkeit[3]. Bekannt ist, daß Luther sich ursprünglich in weitgehendem Maß mit dem Areopagiten einverstanden erklärt hat, ihn aber später — schon auf der Wartburg heißt er fabulosus, und der Hinweis auf seine hierarchischen Ideen durch Eck hat ihn ihm sicher doppelt unsympathisch gemacht — als einen Scholastiker plus platonisans quam Christianisans abgeschüttelt hat[4].

Hat die bisherige Untersuchung dazu geführt, innerhalb der Luther mit den Spiritualisten gemeinsamen Verfallsidee die charakteristischen Unterschiede, schon des jungen Luther, von der Vorstellung der Spiritualisten vom Geschichtsablauf zu betonen, so darf doch nicht verschwiegen

[1] E. 50, 9 u. 13; zum Ganzen vgl. Preuß, a. a. O., 162ff.

[2] Vgl. W. Köhler, Luther und die Kirchengeschichte (1900), S. 312 u. 364: Theologia mystica est sapientia experimentalis et non doctrinalis, nasci deum in nobis secundum statum vitae contemplativae . . . rarum est . . . intelligunt non nisi experti (bei W. Köhler, a. a. O., 364).

[3] Vgl. W. Köhler, a. a. O. 258, 312, 345, 367f.

[4] Vgl. W. Köhler, a. a. O., 299, 365, 294f.

werden, daß sich nicht wenige unter den Radikalen gerade auf den jungen Luther mit Vorliebe berufen haben[1], und das mit Recht. Wo immer man hinblickt, erweist sich Luther dem unvoreingenommenen Blick als der bestimmende Faktor der deutschen Geistesgeschichte. Auch Arnold hat das getan, und zwar nicht nur in seiner pietistischen Endperiode sondern auch in seiner radikalen Zeit. Vor allem sind es die in der Vorrede zur deutschen Messe ausgesprochenen Gedanken, auf die immer wieder hingewiesen wird[2]; aber auch Luthers Aussprüche über den Krieg, über die mystische Theologie, seine Polemik gegen die Universitäten und gegen Aristoteles werden sorgfältig gebucht[3], wobei namentlich die Postille als Fundgrube verwertet wird. Es liegt aber auch hier so, daß die spiritualistisch-mystischen Motive bei Luther unleugbar sind, daß sie aber nicht den ganzen Luther ausmachen, ja daß ihre Überwindung die weltgeschichtliche Wirksamkeit Luthers ermöglicht hat. Allerdings ist die theologia crucis des vorreformatorischen Luther angefüllt mit mystischen Gedanken, die gerade in der Geschichtsanschauung der nachlutherischen Mystiker und Spiritualisten eine entscheidende Rolle spielen. Ich greife nur einiges heraus. Hier findet sich der Gedanke, daß gerade das von der Welt Verachtete vor Gott etwas gilt, daß es zum Wesen der Wahrheit gehört, wenn sie verfolgt und so in der Trübsal des Kreuzes bewährt wird, daß uns Gott gegenüber nichts ziemt als die bis zur Vernichtung der eigenen Person reichende und sich selbst nicht kennende Demut[4]. Gott wirkt eben gegen den Sinn der Welt und die Welt gegen den Sinn Gottes. Et in summa sicut omnia dei mundus pervertit, ita rursum deus omnia mundi pervertit[5]. Auch der für Arnold so charakteristische Gedanke, daß Christus noch heute in den Seinen verfolgt wird, findet sich, freilich in eigentümlicher mystischer und doch unmystischer Vertiefung, bei Luther. Quia Christus usque hodie conspuitur, occiditur,

---

[1] Vgl. E. Tröltsch, Soziallehren, S. 789f., Anm. 439.

[2] K. u. K. H. I, Anhang, S. 1141.

[3] K. u. K. H. I, 16, 2, 1, S. 625 = Altenb. IV, 124; V, 42; I, 16, 9, 1, S. 700 = A. II, 601; IV, 391; I, 16, 9, 11, S. 705; I, 16, 10, 5, S. 711; vgl. W. VII, 737; VIII, 267ff., 465; Anhang I, 1141 = A. V, 519; VII, 115; II, 585f. – Ich gebe nur eine Auswahl der Stellen. – Aus Arnolds Leben der Gläubigen (in der Schaffhausener Ausgabe der K. u. K. H. III, B 525ff. zum Teil abgedruckt) sieht man ziemlich genau, welche Vorstellung Arnold von der Entwicklung Luthers gehabt, und was ihn am jungen Luther angezogen hat.

[4] Vgl. O. Ritschl, Dogmengeschichte des Protestantismus, II, 40ff., woselbst reiche Belege.

[5] W. V, 70.

flagellatur, crucifigitur, in nobis ipsis[1], item insidiantur ei usque modo sine intercessione caro cum sensibus, mundus cum voluptatibus suis, et diabolus cum suggestionibus suis et tentationibus sicut Christo Judaei secundum carnem. Darum sind die wahren Feinde des Kreuzes nicht so sehr Türken und Juden als vielmehr die Geistlichen und Theologen. Nam qui sunt, qui magis odiant tribulari et pati quam pontifices et iuriste? Immo quis magis divitias, voluptates, ocia, honores et glorias querit?[2]. Aber gerade der Widerstand fördert die Ausbreitung der Wahrheit, und die Verfolgung macht sie stark[3], wie sich das ja auch in der Geschichte des Christentums immer wieder erweist. Das Kreuz ist die große Legitimation der Wahrheit[4].

In die Debatte über Luthers Stellung zu den Ketzern einzutreten fühle ich mich nicht verpflichtet[5]. Es scheint mir doch so zu liegen, daß er im Kampf gegen Antitrinitarier, Täufer und Schwärmer schließlich nicht darüber hinausgegangen ist, wegen ihrer sozialpolitischen Umtriebe und wegen der die öffentliche Ordnung gefährdenden Gotteslästerung die Obrigkeit gegen sie in Bewegung zu setzen. Bei seiner prinzipiellen Stellung zum Recht der Obrigkeit in der Kirche war etwas anderes nicht möglich, wenn es dann auch in der Praxis dazu gekommen ist, daß die Verletzung der Lehre als Verletzung des öffentlichen Rechts geahndet worden ist. An sich entspricht diese aus der Praxis sich ergebende Vergröberung der Theorie Luthers nicht; und ich habe nicht den Eindruck, als ob das gegen die alte These von der Begründung der Gewissensfreiheit im Staat

[1] W. III, 167; vgl. im 12. Schwabacher Artikel, bei Kolde, die Augsburger Confession (1896), S. 12: »Soliche Kirch ist nichts annderest dann die glawbigen an Cristo, weliche obgenannte Artickel unnd stück glaubenn und leern unnd daruber vervolgt und gemartert werden In der welt.«

[2] Römerbrief 1515/16, ed. J. Ficker (1908), II, 134.

[3] Ibid. II, 53; vgl. A. II, 352; Luthers Lied auf die ersten Märtyrer der Reformation in der Niederlande:

»Die Aschen will nicht lassen ab,
Sie steubt in allen Landen,
Hie hülfft kein Bach, Loch, Grub noch Grab,
Sie macht den Feind zu schanden.
Die er im Leben durch den Mord
Zu schweigen hat gedrungen,
Die muß er tod an allem Ort
Mit aller Stimm und Zungen
Gar frölich lassen singen.«

[4] Über Luthers Stellung zur imitatio Christi vgl. R. Seeberg, D. G. [3] IV, 197: Non imitatio fecit filios sed filiatio fecit imitatores.

[5] Vgl. K. Völker, a. a. O., 76ff., 145ff.; F. Ruffini, La libertà religiosa (1901), 60ff.; Fr. Maassen, Neun Kapitel über freie Lehre und Gewissensfreiheit, S. 270ff.; W. Köhler, Reformation und Ketzerprozeß (1901), bes. S. 21ff. K. Holl, Z. Th. K. 21 (1911), Erg.-Heft 1.

durch Luther Gesagte überzeugende Kraft hat. Man darf auch nicht übersehen, daß die Gedanken in seiner Schrift »von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei«, von Sebastian Castellio in seiner Schrift de haereticis verwendet worden sind und so auf die rationale Umgestaltung des Ketzerbegriffs unmittelbaren Einfluß erlangt haben. Man kann sich dem Eindruck des Neuen nicht entziehen, das sich in den Worten ankündigt: »Ketzerey ist ein geistlich Ding, das kan man mitt keinem eysen hawen, mitt keinem fewr verbrennen, mit keinem Wasser ertrencken. Es ist aber alleyn das Gottis wort da, das thutts[1].« Luther hat in den verschiedensten Zeiten seines Lebens, anders als Melanchthon, geraten, die Ketzer »mit samfftmut« zu unterrichten; und er hat ihnen empfohlen, das Maul zu halten; dann können sie glauben, was sie wollen. Erst die öffentliche Leugnung der grundlegenden altchristlichen Dogmen ruft das Einschreiten der Obrigkeit gegen die Gotteslästerer hervor. Luther weiß auch, daß die Anwendung von Gewalt die Ketzerei nur stärkt oder in Lüge verwandelt; »denn es ist eyn frey werck umb den Glauben, datzu man niemandt kan zwingen«. Gelegentlich hat er es auch ausgesprochen, daß die Ketzerei als geschichtliche Erscheinung notwendig ist, und daß in jeder Ketzerei ein Stück Wahrheit verborgen ist[2]. Seine Charakteristik des Nestorius liest sich fast wie eine mit historischem Blick geschriebene Verteidigung. Denn hier wird wohl die Sache, nicht aber die Person des »ungelehrt(en), grob(en), stoltz(en) Mann(es)« angegriffen. Er selbst »hats ernstlich gemeinet«[3]. In diesem Zusammenhang findet sich auch der kühne Satz: »Ich sorge, daß etliche Ketzer am jüngsten Tage richter und die Richter-Bischowe verdampt seyn werden[4].« Wie ein Vorzeichen der künftigen Entwicklung tritt es schon bei Luther hervor: Von den beiden Seiten des Ketzerbegriffs wird die Erweichung der moralischen der Anlaß, den ganzen Begriff umzugestalten.

2. In dem großen protestantischen kirchengeschichtlichen Werk, den Magdeburger Zenturien, ist die Verfallsidee schärfer ausgeprägt als bei Luther. In der Weise der Spiritualisten wird der Geschichtsverlauf, mit deutlichen apokalyptischen Anklängen, gesehen. Das Verderben der Gegenwart erscheint als eine Auswirkung des bald nach dem Tod der Apostel hereinbrechenden Verfalls, wenn auch dann durchaus der primitiva

[1] Ausgewählte Werke Luthers, ed. Clemen II, 383f.

[2] Vgl. W. Köhler, a. a. O., S. 12f.

[3] W. 50, 583.

[4] W. 50, 602. — Auch in die Technik und in die Motive des Ketzermachens hat Luther einen Blick getan, wenn er sich darüber wundert, daß Gregor von Nazianz wegen seiner Kritik an den Konzilien nicht als Ketzer verdammt worden ist.

ecclesia, d. h. der Kirche der ersten dreihundert Jahre, eine besondere Stellung eingeräumt wird[1]. Auch Flacius ist davon überzeugt, daß die Schrift die einzige Norm in der Kirche ist, wie das auch die älteren und besseren Väter anerkannt haben. Spuren einer traditionalistischen Theologie finden wir bei Flacius nicht, und dieser biblizistischen Haltung entspricht dann auch die konsequentere Anwendung der Verfallsidee. Und doch muß das eingeschränkt werden. Denn Flacius empfindet kirchlich und denkt die religiöse Idee im Schema des Kirchengedankens. Das führt ihn aber zu dem Nachweis der Reinheit der Lehre, wenigstens im allgemeinen, bei den Vätern der ersten Jahrhunderte; und dies Interesse unterscheidet die Geschichtsauffassung der Zenturiatoren von derjenigen Francks, Servets oder des Campanus. Aber man darf dabei nicht vergessen, daß sie in der grundlegenden Verfallstheorie mit jenen übereinstimmen und — mehr als Luther — in der Stellung zur Vergangenheit mit den Spiritualisten sich berühren.

Im Zentrum der Geschichte steht für die Zenturiatoren die Lehre. Aber eben deshalb wird sie erst in zweiter Linie, in erster Linie aber das aus dem Judentum übernommene Unwesen der Zeremonien als die Keimzelle[2] des Verfalls hingestellt. Man könnte von einer Judaisierung des Christentums sprechen, die schon sehr früh, um die Mitte des zweiten Jahrhunderts, angesetzt wird. Montanus erscheint mit seinem Eheverbot und mit seinen Fastengeboten als Vorläufer des Papsttums; und damit stoßen wir auf den Nerv der Geschichtsauffassung der Zenturiatoren. Es ist der Gegensatz gegen das Papsttum, das unter treuer Beibehaltung des lutherischen Gedankens als der Antichrist erscheint. Die simplicitas der ecclesia primitiva bezeichnet ihr Freisein von Zeremonien und von Aberglauben und ihre spiritualistische Kirchenverfassung[3]. Gerade in

[1] Clavis (1580) II, S. 402 und 403; vgl. auch den Abriß der Geschichte der Exegese nach Flacius bei Preger, Matth. Flacius Illyricus II, 483ff., in dem auch die Anschauung des Flacius vom Verlauf der Kirchengeschichte zum Ausdruck kommt.

[2] Magdeb. Zenturien (1562), cent. 2, cap. 6 u. 8. – Diesen Gedanken hat schon Melanchthon in den Loci communes (in ihrer Urgestalt, ed. Kolde, 1890), S. 133 ausgesprochen. – Für später vgl. dieselbe Anschauung bei Lukas Osiander, Epitome hist. eccl. (1592ff.), cent. 2, lib. 4, cap. 11; vgl. cent. 3, lib. 4, cap. 11: Auctae sunt hominum superstitiosorum opinionibus ceremoniae.

[3] Magdeb. Zent., cent. 2, cap. 7. – Helena, die Mutter Konstantins des Großen, gilt als mulier superstitiosa, und die ethnica superstitio wird stets bekämpft. – Hier sieht man auch den Unterschied zu Erasmus, der z. B. opp. V, 501 F, im Küssen der Reliquien u. ä. nicht Aberglauben sondern Frömmigkeit sieht, und dessen Ideal Einheit der Riten ist, nicht Affekte verratende varietas; vgl. opp. III, 521 C.

Rom muß der Aberglaube besonders üppig ins Kraut schießen, da ja gerade dort das mysterium iniquitatis heranwachsen muß[1]. Ich brauche nicht auszuführen, inwiefern die kritischen Untersuchungen der Zenturiatoren, die sich mit dem Papsttum beschäftigen, besonders glücklich und fruchtbar gewesen sind.

Aus diesem Gegensatz gegen Rom geht das Verständnis der Entwicklung des Christentums als eines Herabsinkens von der Erlösungs- zur hierarchischen Gesetzreligion hervor, sodaß man schon im zweiten Jahrhundert die Umrisse einer transformatio des geistigen Reichs Christi in einen weltlichen Staat wahrnehmen kann[2]. Im Passahstreit unter Victor von Rom regt sich das mysterium iniquitatis in Rom, das aber noch von Irenäus und anderen Mächten zurückgedrängt werden kann. Schärfer tritt dieser Zug der Entwicklung bei Konstantin hervor, dessen Erlaubnis, von den bürgerlichen Behörden an die Bischöfe zu appellieren, das Reich des Antichristen verstärkt[3]. Aber im allgemeinen wird die Zeit Konstantins noch idealisiert[4]. Denn die Ansprüche der Hierarchie können jetzt so wenig wie im dritten Jahrhundert verwirklicht werden. Die Provinzialkirchen und die Metropoliten fühlen sich selbständig, und das Recht, die ökumenischen Konzilien zu berufen, liegt in den Händen der Kaiser. Bedenklicher wird die Macht der Hierarchie im fünften Jahrhundert, in dem die römischen Patriarchen mit allen Mitteln skrupellos nach der Vorherrschaft gestrebt haben, wobei ihnen namentlich die Usurpierung des jus appellationis et cognoscendi causas gute Dienste tut.

Erst im Anfang des siebenten Jahrhunderts wird der Antichrist geboren. Den entscheidenden Einschnitt machen auch die Zenturiatoren bei Kaiser Phokas. In Bonifaz III., der sich von dem üblen Kaiser Phokas den Titel pontifex oecumenicus offiziell bestätigen ließ, ist der Antichrist offenbar geworden. Und nun werden in ermüdender Gleichförmigkeit an allen Päpsten die notae Antichristi aufgezeigt, zu denen die Herrschaft über diese Welt, das Zölibat, die Heiligenverehrung usw. gerechnet werden. Von diesem Gedanken aus ist es klar, warum das Auge für die großen Erscheinungen im Katholizismus geschlossen bleibt. Wo der Antichrist herrscht, kann höchstens nur relatives Licht vorhanden sein. Mit dem neunten Jahrhundert ist die Verfinsterung, auch der Lehre, ganz allgemein geworden[5]. An vier Punkten wird sie nachgewiesen: Primum, nimius amor scriptorum humanorum; deinde, prosopolepsia; tertio, adiaphororum cumulatio; quarto, recte sentientium oppressio. Das

[1] Magdeb. Zent., cent. 3, cap. 5. — [2] Ibid., cent. 2, cap. 7.
[3] Cent. 4, cap. 7. — [4] Cent. 4, cap. 4.
[5] Epist. dedic. zu cent. 9.

sind die entscheidenden Merkmale, daß man die Schrift nicht mehr aus sich selbst sondern aus den Kommentaren der Väter erklären zu müssen glaubt, wie Haymo und Raban ihre Kommentare aus den Vätern abgeschrieben haben, wodurch das Prinzip der perspicuitas der Schrift aus sich selbst verletzt wird; daß man die aktive und passive Autorität des Papstes — man denke an Nikolaus I. — unbedingt anerkannt hat; daß man eine immodica cumulatio et observatio der durch menschliche Autorität eingeführten Zeremonien vorgenommen hat, ein Mißbrauch, dessen Keime schon in den relativ einfachen Zeiten Karls des Großen vorliegen, und der Geistliche wie Laien von der Schrift und der Lehre fort auf den äußerlichen Glanz und Schein zieht; daß der filius perditionis in Rom ebenso wie die ja stets mit allen Mitteln für die Ruhe im Staat kämpfenden Politiker die Bekenner der Wahrheit mit grausamer Gewalt verfolgt und niedergehalten haben. So ist es etwa Claudius von Turin mit seiner aus der Schrift schöpfenden Polemik gegen den Bilderkult gegangen; und er war nur einer von vielen. Trotzdem aber hat Gott, wie sehr auch sein Haus von wahren Dienern am Wort entblößt und wie sehr auch der Mund der Wächter verstopft war, einen kleinen coetus von Wächtern der reinen Lehre und des reinen Kultus erhalten. Das heilige Feuer ist nie erloschen; die heilige Lampe darf auch für den Protestanten nicht ausgehen. Tief in den Prinzipien des Luthertums liegt die Idee von den Zeugen der Wahrheit verankert. Aber es ist von ihr auch nur ein Schritt zu der andern These, daß die Ketzer die recte sentientes sind. Es ist die Verfolgung, die ihnen den Heiligenschein webt. Nur die aus dem kirchlichen Bewußtsein sich ergebende, letztlich inkonsequente Beurteilung der alten Kirche hat die durchgehende Glorifikation der Ketzer gehindert. Als sie wegfiel, ergab sich Arnolds Konzeption von den Ketzern von selbst.

Die Geschichtsbetrachtung der Zenturiatoren schont die alte Kirche trotz aller Ansätze, den Verfall schon im 2. Jahrhundert zu erblicken. Auch das ist charakteristisch, daß sie bemüht sind, von der Lehre, in welcher das Herz der Geschichte schlägt, im Interesse ihrer Einheitlichkeit wenigstens in den ersten Jahrhunderten, das Verderben fernzuhalten. Darum rücken die Zeremonien in den Vordergrund. Und nicht bei den Vätern sondern vornehmlich bei den Ketzern zeigt sich der Verfall der Lehre. Es ist wie bei Luther: das indefessum diaboli odium bringt nach Herstellung der äußeren Ruhe den arianischen Irrtum in die Kirche und damit größeren Schaden, als ihn die Verfolgungen angerichtet haben[1]. Wenn auch die naevi und stipulae der Lehrer jedesmal besprochen werden,

[1] Cent. 4, cap. 1; vgl. cap. 3. Selbstverständlich sind nur die Arianer die Verfolger der Orthodoxen.

so werden doch die Lehrer der Urzeit insofern geschützt, als die Verschlechterung der Lehre mit der zeitlichen Entfernung vom Anfang wächst[1]. Die Traditionsidee schirmt die Antiquität.

Die Magdeburger Zenturien bezeugen einen ungeheuren Fleiß, eine von historischer Genialität zeugende geistige Kraft in der Sichtung und Zusammenfassung des historischen Stoffs, und ein — im Gegensatz zu den Humanisten — das Ganze umspannendes, nicht in Einzelheiten sich verlierendes Verständnis des Ablaufs der Kirchengeschichte[2]. Möglich geworden ist all das durch die von Luther eingeführte Richtung der Exegese auf das Verständnis der Einheit und Ganzheit eines Textes, die wieder von der Kongenialität der Exegeten, resp. von seiner innern Umwandlung, abhängig ist. Das letzte ist nicht das nur grammatische Verständnis eines Textes — so wichtig es ist — sondern das Nacherleben seines Inhalts[3]. Die geschichtliche Bedeutung der Magdeburger Zenturien erblicke ich in der Durchführung der Verfallsidee, die, im Sinn Luthers, zwischen den radikalen Anschauungen der Spiritualisten und den humanistisch-traditionalistischen Tendenzen der Philippisten die Mitte zu halten versteht. Die Auffassung der Kirchengeschichte als einer allmählichen Depravation ist hiermit festgelegt und nicht mehr in der protestantischen Kirchengeschichtschreibung verklungen. Dazu kommt, daß die Einstellung auf die Lehre zu einem innerlichen, die Ideen bewertenden Verständnis der Geschichte angeleitet hat, worin die Zenturiatoren einem Baronius weit überlegen sind. Auf der andern Seite aber muß auch betont werden, daß ein Erasmus der Eigenart der historischen Erscheinung oft gerechter geworden ist, als die Magdeburger Zenturien, bei denen die

[1] Cent. 3, cap. 4.

[2] Eine eingehende Charakteristik der Zenturien zu geben, ist nicht meine Aufgabe. Die Mitarbeit vieler prägt dem Werk den Charakter des Zusammengesetzten nach äußerlichen und formalen Gesichtspunkten auf. Die Menschen erscheinen als Figuren, als Träger der Lehre, nicht als Persönlichkeiten von Fleisch und Blut. In kritischen Fragen ist oft Erasmus Autorität (z. B. cent. 4, cap. 10). Hinsichtlich der kritischen Leistung der Zenturiatoren vgl. Preger, Flacius II, 447ff. — Auf dem Weg der Kritik ist Lukas Osiander fortgeschritten; vgl. cent. 1, lib. 3, cap. 4 und 18; lib. 4, cap. 4. Er zweifelt an der Echtheit des Johanneischen Aufenthalts in Patmos und schreibt wegen stilistischer Differenzen im Vergleich zum Evangelium die Apokalypse Kerinth zu (cent. 1, lib. 1, cap. 2). Er stuft auch bereits die alten Kirchenhistoriker in ihrem Wert gegeneinander ab und streift den Gedanken von Primär- und Sekundärquellen (Epist. dedic; vgl. cent. 1, lib. 2, cap. 28). — Das Mönchtum wird ungünstig beurteilt (Magdeb. Zent., cent. 4, cap. 6; Osiander, cent. 4, lib. 4, cap. 26). Günstige Urteile über das Einsiedlerleben bei Erasmus, III, 345 C/D; Melanchthon, Loci, ed. Kolde, 131; Luther bei Schäfer, a. a. O., 424ff.

[3] Vgl. Holl, Gesammelte Aufsätze I, 414ff.

Gegenwart Färbung und Formung des historischen Bildes bestimmt und so auch das Urchristentum als ideale Urkirche gezeichnet wird.

Am klarsten und zugleich am eigenartigsten tritt die lutherische Anschauung vom Gang der Kirchengeschichte in der praefatio des Flacius zum catalogus testium veritatis hervor[1]. Hier sieht man deutlich, wie der kirchlich empfindende Protestantismus die spiritualistische Wertung der Geschichte, die er beibehält, durch den traditionalistischen Gedanken von den testes veritatis ergänzt und so den positiven Anschluß an die Vergangenheit findet. Flacius bekämpft die katholische Verwerfung des Protestantismus als einer ganz jungen, gewissermaßen geschichtslosen Erscheinung, und er zeigt nun ein über die konfessionellen Schranken hinausreichendes historisches Gesetz auf, daß nämlich die Wahrheit, die der Welt verborgen sein muß, stets als Neuerung verfolgt wird. So ist es Christus ergangen, der von den Hütern des Alten, den Pharisäern, als Neuerer und Gotteslästerer verfolgt wurde, weil er die Religion nicht in Zeremonien und Traditionen sondern in der Bekehrung zu Gott und in der richtigen Erkenntnis des Messias sah. Das Gleiche macht jetzt der Protestantismus durch; aber Verfolgtwerden und in der Minorität sein ist ein Merkmal der Wahrheit. Das ist der von Luther oft ausgesprochene und aus der Mystik stammende Gedanke, daß es dem Frommen in der Welt schlecht gehen muß[2], in seiner Anwendung auf die Kirchengeschichte.

Diese großartige historische Konzeption kehrt in strenger Durchführung in Gottfried Arnolds Werk wieder.

Mit dieser Ideengruppe reibt sich nun aber bei Flacius noch eine andere, in diese hineingearbeitete. Er will historisch beweisen, daß der Protestantismus die Wahrheit der ecclesia primitiva erneuert, im Grund also die älteste Wahrheit ist, und daß auch im finstersten Papsttum Vertreter der Wahrheit vorhanden gewesen sind. Der Faden der reinen

---

[1] Catalogus testium veritatis, qui ante nostram aetatem reclamarunt papae (Basel 1556). Der Relativsatz im Titel zeigt die negative Begrenzung des Werks. Die positiven Züge, der Nachweis der reinen Lehre, sind sehr selten. Es ist mehr ein Leitfaden der konfessionellen Polemik, den man im Catalogus vor sich hat; er sucht Zeugnisse für seine Angriffe auf das Papsttum und auf die ceremonial-sakramentale Form der Religion. Daher sind in ihm Worte des Thomas von Aquino, Konzilsschreiben, Canones oder die Donatio Constantini untergebracht. Man kann die Historie der mystischen Theologie Arnolds mit dem Catalogus vergleichen; nur ist bei Arnold alles aufs Positive gestellt.

[2] Besonders stark im Schluß von De servo arbitrio. W. 18, 784ff.; vgl. auch das Magnificat, verdeutscht und ausgelegt, in der Clemenschen Auswahl II, 148 und dem 12. Schwabacher Artikel von 1529.

Lehre darf nicht abreißen[1]. Damit ist Flacius aber auch von selbst auf die Verfallsidee geführt. Zweihundert Jahre ist die Kirche ganz rein und befindet sich in Übereinstimmung mit dem echten Luthertum; mit dem dritten Jahrhundert beginnen Zeremonien und Irrtümer, sie zu entstellen, und mit dem Jahr 600 — das bleibt doch die entscheidende Cäsur — ist das Verderben offenbar. Dieser Gedankengang zwingt ihn, den Standpunkt der begnadeten Minorität aufzugeben, und die große Zahl der das Evangelium bezeugenden Männer zu betonen, und dieser Gesichtspunkt hat sich dann in dem Werk selbst durchgesetzt.

3. Auch in seiner Anschauung vom Verlauf der Kirchengeschichte hat Melanchthon eine bestimmte Seite Luthers aufgenommen und einseitig betont. Aber man muß seine Auffassung der Kirchengeschichte aus dem Grundriß seiner Theologie heraus verstehen. Obwohl ursprünglich Biblizist, hat er sich mehr und mehr einer traditionalistischen Theologie zugeneigt und die Elemente traditionalistischen Empfindens in sich verstärkt[2]. Er hat — der Kampf um das Abendmahl hat ihn bestärkt — den exegetischen Grundsatz der Humanisten aufgenommen, die Schrift mit Hilfe der Auslegung der alten Väter zu interpretieren. So gewann er nicht nur ein offensives und defensives Mittel gegen Fanatiker und Antitrinitarier, sondern so wurde ihm auch die erudita antiquitas die Sicherung gegen jede Neuerung der Lehre überhaupt. Das ist zugleich humanistisch und kirchlich empfunden. Das christliche Altertum ist durch sein Alter und den Geist der »Erudition« ehrwürdig und klassisch. Die Antiquität schützt gegen die Neuerungen der Häretiker, und die Übereinstimmung mit ihr verbürgt die geschichtliche Kontinuität und die Einheit der Kirche. Es gilt die Regel Tertullians: Rectum esse, quod primum est, adulterinum esse, quodcumque posterius[3]. Gewiß, die Schrift bleibt die Grundlage, und Melanchthon mahnt auch zu einer Lesung der Väter cum judicio[4], aber neben die Schrift tritt die confessio purae antiquitatis; und diejenigen Väter und Konzilien sind rein, welche die für das Christentum grundlegenden und deshalb notwendig von Anfang

[1] Ein volkstümliches Motiv, das auch auf die Entstehung des Gedankens von den testes veritatis eingewirkt hat, kann man bei Luther, Bucer und Bullinger nachweisen, später auch noch bei Joachim Hildebrand in seiner Ars bene moriendi. Es ist die Frage nach der Seligkeit der als Katholiken gestorbenen Vorfahren. Hier liegt es nah, nach Vermittelungen und Anknüpfungen zu suchen.

[2] Vgl. O. Ritschl, Dogmengeschichte des Protestantismus (1908), I, 276ff.

[3] Zitiert bei O. Ritschl, a. a. O., 289; vgl. auch desselben Ausführungen über den Wittenberger Doktoreid mit seiner Verpflichtung auf die vier ökumenischen Symbole. S. 231, 235f.

[4] C. R. XX, 705ff.

an vorhandenen Dogmen haben. Non satis est legere sacros libros sed accedat doctrina[1]. Der Sinn der Schrift wird durch die Väter aufgeschlossen, und die Lehre der alten Kirche ist neben der Schrift die maßgebende Autorität in der Kirche. So ist der Weg freigemacht für die erneuerte Autorität der altkirchlichen Dogmatik und für den verengerten Kirchen- und Amtsbegriff Melanchthons. Von hier aus begreift sich aber auch das gesteigerte Interesse an der Historie, und die immer wiederholte Forderung, daß nicht nur spiritus sondern auch linguae für das Studium des Theologen notwendig sind.

Es ist nicht meine Aufgabe, der Entwicklung dieser traditionalistischen Theologie und ihrer Bekämpfung bei den reformierten Theologen, bei den Philippisten, bei Brenz und Chemnitz und in der F. C. nachzugehen, und ich darf mich mit dem Hinweis auf O. Ritschls Buch begnügen. Nur auf eines möchte ich aufmerksam machen, daß zugleich die Herkunft dieser Idee zu unterstreichen geeignet ist. Auch Sebastian Franck ist von hier aus zu der trotz aller Negation bei ihm vorliegenden positiven Einschätzung der Geschichte gekommen. »Das verbütschiert mit sieben Siegeln verschlossne Buch« wird klar durch die Werke Gottes, durch die Geschichte. Das ist der Grundgedanke Francks, der nicht nur vom Humanismus aus sondern auch von der Abhängigkeit Francks von Luther her zu verstehen ist. Daher schreibt er eine »Geschichtsbibel«. Nicht nur liefert die Geschichte die veranschaulichenden Beispiele, sondern: »In Historien findstu alle leer lebendig«. »Wer Gottes Werck nicht versteet, der vernimpt auch sein Wort nicht[2].« Franck will gewiß in keiner Weise eine Autorität der altkirchlichen Dogmatik anerkennen — das Gegenteil ist seine Ansicht —, aber auch er stellt neben die Bibel die Geschichte und will den toten Buchstaben durch die Schrift verlebendigen. Und das führt uns auf eine neue Seite in der Würdigung des Traditionalismus.

Man wird dem Traditionalismus nicht gerecht, wenn man ihn nur in seiner bedenklichen Wirkung auf die Lehrbildung verfolgt. Sie mag vorhanden sein; aber zugleich ist er für die Kirchengeschichtsschreibung der Träger des wissenschaftlichen Interesses an der alten Kirche geworden und damit ein Hebel für die Erweiterung theologischer Forschung und Problemstellung über die Grenzen der Bibel hinaus. Er führt auch dort, wo er im Dienst der Bibel bleibt, über diese hinaus, und er bedeutet nicht nur die Verkirchlichung sondern auch die Einführung der Wissen-

[1] C. R. XXIII, 602ff.; vgl. O. Ritschl, a. a. O. 297ff.

[2] Vorrede zur Geschichtsbibel-Chronik (1536) und Vorrede zu »Germaniae Chronicon« (1538). Auch Franck bezieht sich zur Erläuterung der Schrift auf die Auslegung durch die Väter. Vgl. Paradoxa, ed. Ziegler, 1909, S. 5.

schaft in den Protestantismus. Wir stoßen hiermit auf ein bisher nicht genügend gewürdigtes Motiv protestantischer Kirchengeschichtschreibung, das — letztlich humanistisch — auch bei Gottfried Arnold aufklingt. Die Geschichte zeigt den Geist der Schrift auf. Es ist das anders gewandte und gedeutete katholische Traditionsprinzip, die Überzeugung, daß Gottes Wort von dem in seinen Zeugen wirksamen Geist oder — wie es der Kühnste dieser Denker erweitert — in dem Werk seiner Hände, in der ganzen Geschichte, ausgelegt wird. Es wird deshalb nicht richtig sein, die Entstehung der protestantischen Kirchengeschichtschreibung allein aus den Bedürfnissen konfessioneller Polemik zu erklären. Und wenn Melanchthon nicht müde wird, die humanistische Zweckbestimmung der Geschichte zu wiederholen, nach der sie die große Sammlung von Beispielen ist[1], so liegt darin eine Empfindung für den Eigenwert der Geschichte und ein Versuch vor, die Geschichte selbst methodisch in das Ganze der Wissenschaften einzugliedern. Neben die Schrift tritt die Geschichte; nicht nur in dem Sinn, daß ihre Beispiele die Bibel veranschaulichen und die von ihr dargebotenen Beispiele ergänzen, sondern auch in dem Sinn, daß sie selbst, nun freilich in dogmatisch bestimmter Begrenzung, wie eine Erweiterung der Schrift gewertet wird. So steht hinter der Traditionsidee die Empfindung von der universalen, kulturschaffenden Bedeutung des Christentums, die jedem kirchlichen Bewußtsein irgendwie wesentlich ist, und der Glaube an die Unzerstörbarkeit der im Christentum realisierten absoluten Wahrheit.

Aber ich möchte noch einen Schritt weiter gehen und einen weiteren geistesgeschichtlichen Zusammenhang zu bestimmen suchen. Sebastian Franck, dem kein Buch je genug getan hat, sagt von der Schrift, sie sei »eine ewige Allegorie«[2]. Wenn wir diesem Wort, im Zusammenhang mit den uns jetzt beschäftigenden Überlegungen, nachsinnen, werden wir weiter geführt. Der menschliche Geist, der in allen Erscheinungen sich selbst erfassen will, mußte, an die Schrift gebunden, mit Hilfe der

[1] C. R. XII, 712 sagt er unter Berufung auf Polybius: Legerant historias omnibus aetatibus etiam Ethnici, et quia cognitio per sese expetitur, et quia in exemplis multiplices commonefactiones proponuntur, cum de privatae vitae officiis et de causis calamitatum tum vero de consiliis publicae gubernationis et de causis multarum horribilium mutationum in imperiis. C. R. XI, 58: Verum nemo tam imprudens est, qui non hoc consilio animadverterit conscriptas esse historias ut omnium humanorum officiorum exempla tamquam in illustri posita loco cernerentur. Vgl. C. R. XI, 166, wo er die Welt einer Schaubühne vergleicht, auf der Gott die Beispiele für unsere Pflichten zeigt, und C. R. XX, 746f.

[2] Parad., S. 4; Cosmographie (1534) 2r.

Allegorie und verwandten Deutungsarten diesem Trieb genügen. Wollte er einerseits »das Richtige« festhalten und anderseits sich selbst ausleben, so mußte er sein Denken in die richtige Grundlage hereindeuten. So ist die allegorische Schriftauslegung entstanden, und lange Zeit hat sich das theologische Denken in dieser Form betätigt. Es ist gewiß kein Zufall, daß gerade die schöpferischen religiösen Naturen immer wieder in verschieden starkem Maß die Allegorie bevorzugt haben. Die typologische Auffassung der Geschichte des Alten Testamentes durch Paulus ist ein nie ausgelöschter Zug in diesem allegorischen Schriftverständnis. Parallel hierzu scheint es mir zu laufen, wenn der menschliche Geist die Schrift durch die Geschichte auslegen will. Letztlich steht — oft unbewußt — hinter diesem Versuch der Wunsch, von der Schrift freizukommen. Man wagt das nicht, und man geht vom Buch zu den Büchern, die doch wieder nur das Buch aufhellen sollen. Auch in die Traditionsidee wirkt etwas hiervon hinein; und hinter ihrer Kirchlichkeit steht der Schatten der Sehnsucht nach der Wirklichkeit.

Noch eine letzte Beziehung will ich andeuten. Was ist denn die Allegorese anderes als der aus Angst und innerer Notwendigkeit geborene Versuch, am gegebenen Objekt die eigenen Gedanken zu entwickeln? Ist es nicht dieselbe Denkart, die dem den Traditionalismus erzeugenden Versuch zugrunde liegt, die Schrift durch die Geschichte zu erklären und in ihr zu erweitern? Aus der heiligen Gegebenheit liest man das eigene Denken heraus. Ist die Methode so manches gerade unter den heutigen Denkern hiervon so verschieden, die am Gegebenen, etwa an Schleiermacher, ihr eigenes System entwickeln? Auch die Denkformen haben ihre Geschichte und ihre Bedeutung; und unter ihnen ist vielleicht die zentrale diejenige, die am Gegebenen die eigenen Gedanken darstellt.

Es hängt mit der Auffassung der Geschichte als einer Sammlung von Beispielen zusammen, wenn die Geschichte auch bei Melanchthon etwas Schattenhaftes bekommt. Sie bekommt ihren Wert durch die Moral, die in ihr steckt, und die meisten Geschehnisse sind nichts anderes als Nachahmungen von vorhergegangenen. Gott ist es, der im Rahmen fest vorausbestimmter Weltreiche in wunderbarer Weise Bewegung in die Geschichte bringt[1]. Er straft und ordnet[2]. Er bedient sich dazu der Fürsten,

[1] Vgl. Menke-Glückert, Die Geschichtschreibung der Reformation und Gegenreformation (1912), S. 49ff.

[2] C. R. XXV, 299: deus punit peccata ecclesiae in hac vita. Auch Julians Ausruf bei seinem Tod bekundet die Größe des da in ihm vorhandenen Strafgefühls (C. R. XII, 991).

in denen sich der Staat verkörpert, und die Geschichte der Staaten ist nichts anderes als eine Geschichte der Monarchen[1]. Wie alle Humanisten kennt er keine Bewegung und Umschickung der Masse sondern nur einzelne Persönlichkeiten als Führer und Lenker der von Gott gewirkten geschichtlichen Bewegung. Eine Entwicklung gibt es hier nicht, und nur der Wechsel der Szene und der Schauspieler, die im Kern die gleichen Menschen bleiben, führt zu einer bunten Veränderung.

In seiner Chronik[2] nimmt die politische Geschichte einen erheblichen Raum ein, und es ist von Bedeutung für die Historiographie, daß die Kirchengeschichte von ihr sorgfältig geschieden wird. Ursprünglich hat Melanchthon, seiner anfänglich biblizistischen Theologie entsprechend, die Geschichte des Christentums im Schema des Verfalls gedacht. Auch die altkirchliche Dogmatik wird von diesem Verfall nicht ausgenommen. Vor allem ist es die Platonische Philosophie gewesen, die — Melanchthon denkt dabei an den auch von Luther wegen seiner Lehre von der ἀποκατάστασις und seiner allegorischen Schriftauslegung unter die Ketzer gerechneten Origenes — wie später die Aristotelische, die Kirchenlehre verdorben hat[3]. Ita factum est, ut praeter canonicas scripturas nullae sint in ecclesia sincerae literae. Aber auch das Konzil von Nicaea hat durch die Menschensatzungen, die es bezüglich des Bußwesens erlassen hat, zur Korruption der reinen Lehre beigetragen, die bis dahin klarer von der Kirche aufbewahrt worden war. Inde primum natae sunt satisfactiones, quae principio fortasse tolerabiles erant, cum adhuc purior esset evangelii intellectus penes ecclesiam; sed paulo poset ex satisfactionibus, quae conscientiarum carnificina facta est? Obscurata gratia est et, quod evangelium fidei tribuit, coeptum est satisfactionibus

---

[1] Dabei achtet Melanchthon echt humanistisch auch auf die Genealogien. Vgl. Menke-Glückert, a. a. O., 54. Über Reineccius ibid. u. S. 122.

[2] Ich halte nach den Untersuchungen Menke-Glückerts das Chronicon Carions für ein Werk Melanchthons.

[3] Et in hoc quidem loco (sc. de libero arbitrio), cum prorsus Christiana doctrina a philosophia et humana ratione dissentiat, tamen sensim irrepsit philosophia in Christianismum et receptum est impium de libero arbitrio dogma et obscurata Christi beneficentia per profanam illam et animalem rationis nostrae sapientiam. Usurpata est vox liberi arbitrii a divinis literis, a sensu et judicio spiritus alienissima, qua videmus sanctos viros non raro offensos esse. Additum est e Platonis philosophia vocabulum rationis aeque perniciosum. Nam perinde atque his posterioribus ecclesiae temporibus Aristotelem pro Christo sumus amplexi, ita statim post ecclesiae auspicia per Platonicam philosophiam Christiana doctrina labefactata est (Loci von 1521, ed. Kolde, S. 66f.). Zu Origenes vgl. C. R. XII, 940, XI, 425.

tribui; quo quid est et impium magis et perniciosius? Et his malis certe occasionem dedit Nicaena synodus[1].

Es ist selbstverständlich, daß sich diese radikale Beurteilung der Geschichte analog der Herausbildung der traditionalistischen Theologie geändert hat. Die Geschichte der Kirche kann nicht die Geschichte eines schon in den ersten Jahrhunderten einsetzenden Verfalls sein, wenn die kirchliche, von den ökumenischen Konzilien sanktionierte Theologie als Explikation der Schrift normgebend neben diese selbst tritt. Dem entsprechend findet sich auch, soviel ich sehe, nirgends eine pessimistische Beurteilung der geschichtlichen Wirksamkeit Konstantins des Großen. Er wird im Gegenteil wegen seiner die Sittlichkeit hebenden und die Christen schonenden Gesetze gelobt[2]; sein Krieg gegen Licinius war gerecht, und die donatio Constantini ist eine große Fälschung. Er gehört zu den sapientes et boni principes, die von Gott als Schmuck der Kirche berufen sind, die freilich auch gelegentlich — so sind Fürsten nun einmal — wankelmütig sein können, wie die Rehabilitation des Arius und die Verbannung des Athanasius durch Konstantin beweist[3]. Die Gestalt Konstantins hinterläßt dann folgende positive Mahnung: Adeo nulla est, quantumvis magna foelicitas in hac vita, cui non multae calamitates misceantur . . . Monent autem talia exempla, ut simus modesti, retineamus timorem dei et non moveamus non necessaria et ardentius petamus nos a deo regi et protegi[4]. Trotzdem sind die Spuren der Verfallsidee auch noch bei dem traditionalistischen Melanchthon verschiedentlich nachzuweisen. Nur fällt der Akzent auf die Häresie; sie ist es, die Unglück und Verwirrung in die Kirche bringt. Und wenn man im Hinblick auf die traurigen kirchlichen Wirren unter Valens fragen darf, ob und wo die wahre Kirche gewesen ist, so wird korrekt darauf geantwortet: Etsi autem vera ecclesia exigua fuit et oppressa Constantii, Juliani et Valentis tyrannide tamen deus servavit reliquias; denn

[1] In synodo Nicaena constitutae sunt quaedam poenitentiae formae. Non pronuncio, quo spiritu decreverient patres; at video bonam evangelii partem immo vim germanam evangelii obscuratam esse ea traditione (Loci von 1521, ed. Kolde, S. 143f.). Vgl. auch die 1522 getane Äußerung (C. R. XX, 704): Nostram theologiam videntur adjuvare nulli neque neotericorum neque veterum scriptorum praeter Augustinum et pauculos Graecos. Origenes nimium philosophatur, Hieronymus ne in dialogis quidem aut Pauli commentariis assecutus est Pauli sententiam. Quare nullum feceris magis operae pretium, quam ubi te ad ipsos fontes ad ipsam scripturam contuleris.

[2] C. R. XII, 970; vgl. 972 (testis est igitur historia Romanos episcopos non tenuisse imperium urbis Romae aut occidentis), VI, 154.

[3] C. R. XII, 718 u. 983; vgl. C. R. XXI, 839.

[4] C. R. XII, 980.

in Rom und Konstantinopel walteten neben den arianischen katholische Bischöfe ihres Amts und auch sonst hat es nicht an katholischen Bischöfen gefehlt[1]. Fromm sind für Melanchthon die katholischen Synoden, unfromm eo ipso die arianischen. Dabei ist aber der spiritualistische Zug konserviert, daß zu der wahren Kirche immer nur wenige gehören, die von den falschen Machthabern verfolgt werden[2]. Interim in hac vita semper erunt ecclesiae admixti mali et multi impii tenebunt imperia mundi, et crudeliter persequentur ecclesiam usque ad gloriosum Christi adventum. Et tamen in his persecutionibus Christus suo consilio aliquas reliquias servat, ne penitus deleatur ecclesia. Tale est regnum Christi in hac vita[3]. Die Ketzer, die er stets mit den Ketzern seiner Zeit zusammenbringt, gliedert er in vier Gruppen[4]: 1. in solche, die wie Kerinth, Ebion, Paul von Samosata und Servet den Sohn Gottes lästern; 2. nennt er controversia similis anabaptisticae, wozu er Karpokrates und viele rechnet, qui finxerunt Christianos oportere facultates conferre in commune et probaverunt confusiones libidinum; 3. alle die, die wie Ebion die Einhaltung jüdischer Zeremonien forderten; 4. die wie Marcion und Basilides in der Frage des Übels und den damit zusammenhängenden Fragen irrig gelehrt haben. Er schließt damit: Harum quatuor sectarum contagia semper postea haeserunt in ecclesia. Omnes autem sectae de justitia communem errorem habuerunt homines esse justos propter propria opera .... Diabolus similes furores omnibus temporibus spargit, paululum mutata specie. Deshalb besteht ein innerer Zusammenhang zwischen den Manichäern, Servet und den Wiedertäufern, und aus Arius ist die rein vernünftige Lehre Muhammeds, der alles der Vernunft anstößige beseitigt hat, hervorgegangen[5]. Aber die Zeit der Kirche nach den Aposteln bleibt die aurea aetas, und die sententia purioris ecclesiae bleibt ein fester Begriff[6]. Nimmt man dazu die Äußerungen über den Anti-

[1] C. R. XII, 1003. Non igitur cogitemus nullam esse dei ecclesiam, cum horribiles generis humani confusiones intuemur. Sed firma assensione teneamus articulum: credo esse ecclesiam catholicam.

[2] C. R. XXV, 299: Interea est exiguum semen, exiguae reliquiae, quae dicuntur ecclesia. Vgl. C. R. XXV, 196: Ecclesia habet duo corpora, corpus pharisaicum, hypocriticum et hoc plerumque regnat ... alter coetus in ecclesia est illa misera peccatrix mulier, id est hi qui agnoscunt se esse peccatores, qui sentiunt sua vulnera ... Sed illa misella ecclesia est contempla et spreta ab episcopis, Pharisaeis, Pontificibus magnis et praestantibus.

[3] C. R. XXI, 522. — [4] C. R. XII, 923.

[5] C. R. XXI, 606; XII, 955; XXV, 503, 499; gelegentlich hat Melanchthon die Lehren des Arius, Nestorius und anderer Häretiker auf Paul von Samosata zurückgeführt. Vgl. Ritschl, a. a. O., I, 299.

[6] C. R. XII, 933; XXI, 607.

christ[1], so ist es klar, daß Melanchthon auch später mit einem Verfall gerechnet hat, wenn er auch in seiner Darstellung des Phokas wohl auf die Veränderung, nicht aber ausdrücklich auf den Verfall hinweist[2]. Die Dogmengeschichte teilt er nach vier großen Veränderungen ein[3]; die erste geht von Origenes aus. Wohl hat es auch damals recte sentientes gegeben, die, wie Methodius, die deliramenta des Origenes abgelehnt haben; aber die Menge hat sich der Philosophie zugewandt, hoc est offendit hanc persuasionem mediocrem rationis disciplinam mereri remissionem peccatorum. Haec aetas pene totum amisit totum discrimen legis et evangelii et sermonem apostolicum dedidicit. Non enim retinuit nativam significationem vocabulorum litterae, spiritus, justitiae, fidei . . et amissa verborum proprietate, quae rerum notae sunt, alias confingi res necesse est. Aus diesen Voraussetzungen erklärt sich die Pelagianische Ketzerei, die von Augustin bekämpft wurde. Augustin stimmt in vieler Beziehung mit den Lutheranern überein, wie es überhaupt unrecht ist, wenn sich die Katholiken gegen die Protestanten auf die Väter berufen. Allerdings drückt er sich manchmal ungenau aus, tamen si lector candorem et dexteritatem in judicando ad eum afferet, sentire eum nobiscum agnoscet. Immerhin gibt er zu: Semen superstitionum tamen in illa patrum aetate extitisse apparet[4]. Augustin hat bis in die Zeit Bernhards hinein Anhänger gehabt, wie Prosper, Maximus, Hugo und andere. Aber inzwischen war die Macht und der Reichtum der Bischöfe gewachsen, und es folgt nun ein Zeitalter velut gygantum; profani homines et indocti regnarunt in ecclesia. Die Bettelmönche versuchten den Luxus abzuschaffen; aber die Verschlimmerung war endgültig geworden. Albertus et similes, qui dediti fuerant Aristotelis doctrinae, transformare ecclesiae doctrinam in philosophiam coeperunt, et haec quarta aetas non tantum coenum sed insuper venena, id est opiniones probantes

[1] Vgl. Preuß, a. a. O., 202ff.

[2] C. R. XII, 1072; XXV, 201. – Die 6000 Jahre, die die Welt dauert, zerlegt Melanchthon in drei Epochen zu je 2000 Jahren. Vgl. Menke-Glückert, a. a. O., 44f.; in der Weltgeschichte hält er die Perioden von 500 Jahren für bedeutsam. C. R. VIII, 814; XII, 85.

[3] C. R. VI, 166f. (vom Jahre 1546).

[4] Vgl. XXI, 837: Ideo Basilius, Ambrosius, Epiphanius, Augustinus, Bernhardus et multi alii, etiamsi fundamentum recte tenuerunt tamen aliquid interdum dicunt inconsiderate de ritibus humanis, ut omnibus aliquid contagii aspergit consuetudo sui seculi. XI, 425: Magis etiam taxandi sunt, qui ne Platonem quidem intelligentes, eius figuris depravatis monstrosas opiniones genuerunt, easque in ecclesiam sparserunt, ut Origenes et post eum multi alii fecerunt, flagitiose enim contaminata est doctrina christiana veteribus illis temporibus, inepte admixta Platonica philosophia.

manifesta idola in fontes evangelicos infudit. Auf Luther geht dann die restitutio der pura doctrina ecclesiae zurück, und in der Kirche Luthers ist der consensus ecclesiae wieder verwirklicht, der die Häretiker ausgeschieden hat und die summa doctrinae unverkürzt wiedergibt[1].

4. Calvin ist prinzipiell der Meinung, daß nicht die Geschichte sondern die Schrift die magistra vitae ist[2], und es ist ihm eine sacrilega impietas, wenn man das Wort Gottes von dem Urteil der Kirche abhängig machen will. Bekannt ist auch sein kritisches Urteil über Nicänum und Athanasianum[3]. Aber schon in der epistola dedicatoria zur ersten Ausgabe der Institutio legt er erheblich Nachdruck auf Übereinstimmung seiner Lehre mit der alten Kirche und den Kirchenvätern, und in der Diskussion mit den Gegnern greift er in seinem stark humanistischen und kirchlichen Empfinden gern auf den consensus der alten Kirche zurück[4]. Schrift und Antiquität treten dem Katholizismus entgegen, und die alte Kirche wird gerade wegen ihrer mustergültigen Übereinstimmung mit der Schrift als Vorbild und Autorität empfohlen. Sie bringt uns imaginem quandam divinae institutionis[5]. Dabei greifen geschichtsphilosophische Gedanken tief in Calvins System herein; er besitzt historischen Blick — auch die Mängel der Kirchenväter sind ihm nicht verborgen — und ausgebreitete historische Kenntnisse[6].

Auch Calvin operiert mit dem Begriff der puriora saecula wie mit einem feststehenden, und selbstverständlich ist ihm die Wandlung an

[1] C. R. XXI, 750; XXVIII, 455. — [2] C. R. LXXVII, 86.

[3] Vgl. O. Ritschl, a. a. O., I, 353f.

[4] In der Abendmahlsfrage z. B. C. R. XXXV, 621.

[5] C. R. XXX, 788; vgl. 863 u. 867; C. R. XXXV, 612f.; C. R. XXX, 858 u. 862: Von den Konzilien sagt er: Veneror enim ea ex animo . . . sed hic est aliquis modus: ut nihil scilicet Christo derogetur . . . sic priscas illas synodos ut Nicaenam, Constantinopolitanam, Ephesinam primam, Chalcedonensem ac similes, quae confutandis erroribus habitae sunt, libenter amplectimur, reveremurque ut sacrosanctas, quantum attinet ad fidei dogmata. Nihil enim continent quam puram et nativam scripturae interpretationem, in einer der Ketzerbekämpfung dienenden Form.

[6] Gute Kenntnis der Donatisten und Augustins zeigt sich C. R. XXXV, 611; die politisch bestimmte Entwicklung, die zur Übermacht des römischen Bischofs führte, wird C. R. XXX, 822ff. aufgezeigt; instit. 4, 4: Kritische Begründung der Polemik gegen den Primat Petri, Zweifel an Petri Wirken in Rom und Ablehnung seines 25jährigen Episkopats daselbst; über die Stellung der römischen Bischöfe auf den ökumenischen Konzilien und über ihre Anrede durch die Kollegen C. R. XXX, 824ff.; die Echtheit des Areopagiten wird C. R. XXXV, 656 mit guten Gründen in Abrede gestellt; die Urteile der Väter über den freien Willen sind ambigue et varia gewesen. C. R. XXIX, 317ff.; vgl. XXXV, 645. Vgl. K. Holl, Joh. Calvin (1909), S. 58, Anm. 61.

sich guter Institutionen durch den Irrtum, der paulatim irrepsit, in ihr Gegenteil[1]. Fragt man, wann das gewesen ist, so muß man auf Stellen hinweisen, in denen Calvin eine Depravation der Kirchenlehre durch die Kirchenväter aus apologetischen Gründen und aus Rücksichten auf die Philosophen und Politiker behauptet. Numquam sponte ita locuti essent Origenes, Tertullianus, Cyprianus, Basilius, Chrysostomus et eius ordinis reliqui, sed dum temperamentum quaerunt placandis mundi sapientibus vel declinandae eorum offensioni, terram coelo miscuerunt. So ist es gekommen, daß sie dilutam et degenerem theologiam nobis tradiderunt[2]. So scheint Calvin den Verfall ziemlich früh anzusetzen. Darauf führt auch eine andere Stelle[3], an der er meint, in der Blütezeit der Kirche seien die Geistlichen Gatten und Väter gewesen. Daß er diese Blütezeit in den Anfang des zweiten Jahrhunderts verlegt, ergibt sich daraus, daß er das Auftreten des Paphnutius in Nicäa 200 Jahre nach dieser Blütezeit ansetzt. Anderseits läßt eine Äußerung Calvins über die Auffassung des Abendmahls darauf schließen, daß er die ersten 600 Jahre der Kirche im wesentlichen von Fehlern frei denkt. Er sagt nämlich[4]: Nihil certius est, quam hoc delirium (d. h. die katholische Abendmahlsanschauung) cum plus sexcentis annis nemini venisset in mentem, a rixosis sophistis subito quasi abortivum aliquem foetum prodiisse.

Die Verfallsidee tritt bei Calvin ganz unter den Gegensatz gegen das Papsttum. Der status der alten Kirche, und ihre ratio gubernandi war den Vorschriften der Bibel und der Apostel konform[5]. Aber zur Zeit Gregors I., der im allgemeinen noch passieren mag, waren bereits semina des Unheils vorhanden[6], und nach ihm im eigentlichen Papsttum sind nur noch Larven der echten Lehre und Frömmigkeit und des reinen Kultus übrig geblieben, ut, qui omnia apostolis habent contraria, sola temporis continuatione se eorum tenere locum vicesque agere probent[7]. So sind die Päpste von der Lehre der Apostel abgefallen und sind nicht die successores der Apostel; denn die successio erweist sich nicht an äußeren Larven sondern nur an der Lehre selbst[8]. Calvin stellt den Katholizismus in Parallele mit dem Judentum, dessen Geschichte eine Geschichte der Degeneration zum zeremonialen Gottesdienst ist, und auch in der Polemik gegen den Katholizismus fällt der Nachdruck

---

[1] C. R. XXXV, 632, 651 und C. R. XXX, 938.
[2] C. R. XXXVI, 19. — [3] C. R. XXXV, 669. — [4] C. R. XXXV, 621.
[5] C. R. XXX, 799. — [6] C. R. XXX, 791, 807, 832; vgl. XXXV, 634.
[7] C. R. XXX, 812 und XXXV, 635.
[8] C. R. XXXV, 610f., 634ff.; C. R. XXX, 770: Nihil magis frivolum quam omissa doctrina successionem in ipsis personis locare.

auf die Zeremonien und auf den durch die Tradition geschützten Aberglauben[1]. Hierzu kommt der humanistische Gedanke von der mangelnden Bildung und Barbarei, durch welche auch die Lehre depraviert wird[2]. Von dem Verfall der Kirche ist Calvin tief überzeugt; es muß so gehen, daß die Dinge von einem hellen Anfang mehr und mehr ins Minderwertige hinabsinken[3]. In diesem Pessimismus klingt ganz Persönliches mit auf.

Aber in allem Dunkel erlischt das Licht nie ganz. Gott erweckt Zeugen der Wahrheit; denn er will nicht, daß der Antichrist allein das Feld behalten und seine Kirche dem Erdboden gleich gemacht werden soll[4]. Wohl sind es immer nur wenige, die zur wahren Kirche gehören[5]; aber die Kirche selbst wird innerlich reicher und stärker in der Not und der Verfolgung, während langer Frieden sie weichlich macht[6]. Es steht mit der Kirche unter dem Papsttum wie mit Israel unter Jerobeam. Nur »Spuren« der Kirche, nur ein »Rest« ist übrig geblieben[7]. Aber der Weg der Wahrheit in der Geschichte führt gegen die Vernunft und gegen den Augenschein durch Not und Verachtung hindurch. Wie einst die Apostel nach Joh. 16, 2 aus den legitimae ecclesiae ausgetrieben wurden, so geht es heute den Protestanten; und gerade die Tatsache ihrer Bedrückung beweist die Wahrheit ihrer Lehre[8]. Das religiöse Motiv dieser Anschauung liegt im Gottesbegriff. Denn auf dem Hintergrund der kleinen verachteten Schar hebt sich um so mächtiger die Ehre Gottes ab und um so heller seine Herrlichkeit[9]. Idque vero fuit sub crucis ignominia triumphare.

[1] C. R. XXX, 773, 876; C. R. XXXVI, 26 und C. R. XXXV, 615; vgl. C. R. LXXV, 86: Die Kirche wird mit Zeremonien zugedeckt, quia plus valuit stulta Iudaismi affectatio quam decebat. Vgl. C. R. XXX, 776; XXXV, 617 u. 635.

[2] Crevit barbaries et una cum bonarum artium studio purior religio obsolevit. C. R. XXXV, 621.

[3] Von den letzten Konzilien sagt er C. R. XXX, 862: In posterioribus quoque nonnullis videmus elucere verum pietatis studium ... sed quemadmodum solent res in deterius fere prolabi, ex recentioribus conciliis videre est, quantum subinde ecclesia a puritate illius aurei saeculi degeneraverit.

[4] C. R. XXX, 776: Ita non passus est, ecclesiam suam ab Antichristo vel ab fundamento subverti vel solo aequari ... sed ab ipsa quoque vastatione semirutum aedificium superesse voluit. Vom Abendmahl heißt es C. R. XXXV, 621: Et tamen exstiterunt saeculis fere omnibus sani homines, qui saltem displicere sibi non dissimularent, idque non libera modo voce sed scriptis quoque facerent testatum.

[5] C. R. LXIV, 97; vgl. LXXXII, 177.

[6] C. R. LXXVI, 215. – [7] Instit. 4, 2. – [8] C. R. XXX, 772.

[9] C. R. XXXVI, 34f. – Daneben steht der Gedanke, daß Gott den Abfall durch äußere Not straft.

5. Auch die reformierte Theologie des sechzehnten Jahrhunderts zeigt ein steigendes Interesse an der Tradition. Schon Zwingli und Oekolampad haben aus den Kirchenvätern heraus argumentiert, und Benedikt Aretius, Musculus, Joh. Lasky und Beza sind als traditionalistische Theologen anzusprechen[1]. Aber auch die Biblizisten, wie es Bucer, Andreas Hyperius und Petrus Martyr gewesen sind, sind nicht frei von traditionalistischen Einschlägen. Allgemein wird freilich die Autorität der katholischen Tradition abgelehnt; Christus ist der »Probierstein«, ohne den es Autorität nicht gibt. Aber er ist das, weil die Väter so gelehrt haben. Die Voraussetzung des Gedankens ist eben die die Gedankenbildung beherrschende Autorität der Väter, die Vorstellung, daß die ecclesia primitiva und die ersten Jahrhunderte der Kirche den Idealzustand der Kirche repräsentieren[2]. Gewiß betonen gerade die älteren Theologen ganz korrekt die Schrift als den Kanon für Konzilien und Symbole[3], aber der Gedanke findet sich doch auch, daß die ökumenischen Konzilien durch ihre universelle Geltung in der Kirche, durch die Geschichte selbst legitimiert werden[4]. So hat Bullinger, der sich freudig zu den sechs ökumenischen Konzilien bekannt hat, das bekannte und viel diskutierte Wort Augustins: Euangelio non crederem, nisi me compulisset auctoritas ecclesiae: durch die Beziehung auf die Autorität der ecclesia primitiva interpretiert[5]. Das Apostolikum ist der Inbegriff des »Glaubens«, nach dem auch die Schrift zu interpretieren ist. Trotz der Polemik gegen den katholischen Traditionalismus und trotz des

[1] Vgl. O. Ritschl, a. a. O., I, 358f., 361.

[2] Andr. Hyperius, Opuscula theol. II, 161; vgl. I, 505: Ecclesia vetus, cuius optimum fuisse statum, omnes lubenter concedimus; Ben. Aretius, ss. Theol. problemata (1589), 193; Joh. a. Lasco, Opera, ed. Kuyper (1866), I, 274, 342, 387; Bullinger, De scripturae s. auctoritate (1538), 80r, 63v; Petrus Martyr Vermilius, Loci communes (1580), I, 1431 F.

[3] Auf dieser Linie bewegt sich Zwingli, Opera, ed. Schuler et Schulthess III, 52: Veterum traditiones, quanto magis sunt evangelio conformes, tanto magis suscipi merito debent. Vgl. III, 57, 61, 71 u. I, 177, 198, 201; vgl. III, 54f.; Bullinger, De conciliis (1561), 103r und v. Quamvis autem definitionibus de fide propositis nobis per ista quattuor concilia oecumenica nihil prorsus velim derogatum, utpote qui illas citra omnem contradictionem recipiam et venerer religiosissime, potiorem tamen authoritatem sanctis scripturis tribuo quam ullis conciliis; Petrus Martyr, Loci I, 418B: Nos utique omnes ecclesiae traditiones minime rejicimus, sed eas absque controversia retinemus, quae cum verbo dei consentiant. Vgl. I, 1438 F; Bucer, Christl. Vergleichung (1545), VIIIf.

[4] Andr. Hyperius, Op. theol. I, 485: Concilia quando horum amplissima semper habita est in universa ecclesia auctoritas.

[5] De script. s. auct. 16r; ad. Joh. Cochlaei de can. script. et cath. eccl. auctoritate lib. (1548), 51v, zitiert bei O. Ritschl, I, 356.

engen Anschlusses der Gedanken an die Schrift ist die Tendenz nicht zu verkennen, den kirchlichen Charakter der neuen Lehre durch den Nachweis des Consensus mit den Grundlehren der alten Kirche zu erweisen[1]. Im Zusammenhang hiermit ist der exegetische Grundsatz der Humanisten von Bedeutung, daß die Schrift durch die Väter zu interpretieren sei, wie er z. B. in den Verhandlungen über das Abendmahl eine Rolle gespielt hat[2].

Verbunden sind diese Gedanken mit der, allerdings nur schwach skizzierten, Verfallsidee. Der idealen Kirche, die einst Wirklichkeit war, tritt die traurige Gegenwart gegenüber. Die römische Kirche, die einst zur wahren Kirche gehörte, hat mit ihrem Abfall zum Papsttum die Kontinuität der Entwicklung durchbrochen und hat nun nichts mehr mit der katholischen Kirche zu tun[3]. Der Einschnitt wird in der Regel bei Phokas gemacht werden, wenn nicht der, übrigens überall, durchscheinende apokalyptische Hintergrund auf das Jahr 1000 führt[4]. Charakteristisch ist dabei, daß mehr als die Lehre das Aufkommen der Zeremonien als eine Verfallserscheinung hervorgehoben wird, und daß Hand in Hand mit dem Verfall der Kirche derjenige der Bildung geht[5].

Aber in dem allgemeinen Verderben hat Gott wenige Gerechte erhalten[6], und ihre Verfolgung durch die falsche Kirche beweist ihre

---

[1] Bullinger, De conciliis, 107r, lib. 1, cap. 25; Ben. Aretius, s. theol. probl. 176ff. Im Locus de concordia eccl. wird die moralische Vorbildlichkeit der alten Kirche hervorgehoben; Th. Beza, Tract. theol. (1582), I, 608; Joh. a Lasco, Opp. I, 438: Docemus ne postremo aliquid pugnans cum unanimi consensu scripturae totius et ecclesiae catholicae Christi, ad quem modum multa et pestilentia papismi tyrannide dogmata in ecclesiam contra scripturas et catholicae ecclesiae consensum invecta essa constat?

[2] Vgl. z. B. A. Hyperius, I, 617; Beza, Tract. theol. II, 118.

[3] Petrus Martyr, Loci I, 1463E; vgl. 1494E; Joh. a Lasco, Opp. theol. II, 300; vgl. I, 373f.; Ben. Aretius, Theol. probl., 560f.

[4] Bucer, Christliche Vergleichung CXXf.; Bullinger, De conc. 110x: In altera huius operis parte promisi me ostensurum Romanos pontifices in extrema senecta mundi ab annis quingentis et amplius magna cum perturbatione maioreque detrimento ecclesiae Christi sua institutisse celebrasseque concilia. Vgl. praef. 2v; Auf Johann VIII., die Päpstin, deutet Ben. Aretius im Kommentar zur Apokalypse die Zahl 666 (S. 218).

[5] Bullinger, De script. s. auct. 100v: Posteaquam vero pompa et ambitio apud episcopos crevit, simul et pietati et eruditioni decessit plurimum. Die Zeremonien erfindet man, um durch sie die Autorität der ungelehrten Bischöfe beim Volk zu heben; Andr. Hyperius, Opp. theol. II, 8f.

[6] Andr. Hyperius, I, 342. – Nur erinnern möchte ich an die aus der Renaissancephilosophie stammenden universalistischen Ideen Zwinglis, der, wie die radikalen Spiritualisten, von seinem Determinismus aus eine Offenbarung

Gotteskindschaft. Denn ecclesia Christi cruce crescit[1]. Meminerimus ergo, mahnt Benedikt Aretius, probe verae ecclesiae proprium esse pati persecutionem, falsae persequi, verae occidi, falsae occidere, verae fugari et oberrare, falsae dominari et uno loco semper velle durare[2]. Auch für Bucer sind die Märtyrer ein Kennzeichen geistlicher Epochen, und Bullinger versucht in seiner Schrift De persecutionibus ecclesiae Christi (1573) den populären Gedanken von der Verfolgung als einer Strafe Gottes mit dem tieferen, der die Verfolgung als Erziehung Gottes begreift, auszugleichen.

All diese Vorstellungen halten sich vom Radikalismus frei. Die Versinnlichung des Christentums, die Veräußerlichung des Klerus, die Herrschsucht der Bischöfe, das sind die Merkmale des Verfalls[3]. Wie zahm faßt z. B. Bullinger das Verhältnis von Kirche und Staat auf, wenn er es rühmt, daß in der Blütezeit der christlichen Kirche — dazu rechnet er die Herrschaft der christlichen Kaiser — prima potestas und das Recht aller administratio bei der Obrigkeit war, während in den Epochen der Degeneration die Verwaltung in den Händen der Bischöfe lag![4]

6. Die gelehrte kirchengeschichtliche Arbeit des 17. Jahrhunderts hat im wesentlichen neue Gesichtspunkte, die die Anschauungen vom Verlauf der Kirchengeschichte geändert hätten, nicht hervorgebracht. Aber die ungeheure und für alle historische Arbeit grundlegende Bedeutung der Gelehrten dieses Jahrhunderts besteht in der methodischen und unverdrossenen Durchforschung der Quellen, die, in einzigartigem Fleiß unternommen, zu einer gerade auch heute unerreichten Beherrschung des historischen Stoffes geführt hat. Man macht sich nicht leicht eine zu hohe Vorstellung von der wissenschaftlichen Lebendigkeit des Zeitalters und der Mannigfaltigkeit der damals verhandelten philologischen und historischen Probleme; und eine wirklich erschöpfende Untersuchung der Voraussetzungen Arnolds hätte an dieser Stelle einen Überblick

Gottes auch unter den Heiden, unabhängig von allen geschichtlichen Grenzen, kennt. So kann er gelegentlich Noah in Deukalion wiederfinden und die Identität beider Geschichten annehmen. A. a. O., I, 63.

[1] Ben. Aretius, s. Theol. probl., S. 534 u. 537; vgl. S. 531.

[2] Ben. Aretius, s. Theol. probl., 180.

[3] Bucer sieht in dem Verfall des Christentums eine neue Erscheinung derselben Sache, nämlich des Verfalls der Frömmigkeit in der Geschichte Israels, gegen den Christus aufgetreten war. Est enim et pietas ita et impietas omnibus temporibus sui similis. (De vera ecclesiarum . . . reconciliatione, aa IV v, aa II v.) Auch aus dem sehr häufigen Vergleich der Geschichte der Kirche mit der Geschichte Israels erklärt sich der symbolhafte Charakter der Kirchengeschichte in dieser Hinsicht.

[4] De script. s. auct., 110 v.

über die damaligen Kontroversen, die zumeist im Zusammenhang mit praktischen Fragen des kirchlichen Lebens stehen, um den Stand der historischen Kritik zu geben. Wenn wir uns mit einigen andeutenden Richtlinien begnügen, so geschieht das, weil bei dem Mangel fast aller Vorarbeiten der Gegenstand zum mindesten ein besonderes Buch für sich beanspruchen würde. Aber man darf jedenfalls nicht vergessen, daß die Kirchen- und Ketzerhistorie auf den Arbeiten dieser Männer aufgebaut ist — der unparteiische Arnold verschmäht es nicht, von den führenden reformierten und katholischen Historikern zu lernen —, daß sie wissenschaftlich geordnetes Material benützt, und daß sie — trotz aller Unvollkommenheit — ein Werk ist, dem man seine Herkunft aus dem großen Zeitalter der historischen Wissenschaften anmerkt. Allerdings ist das insofern einzuschränken, als Arnold mit den exakt arbeitenden Historikern vom Schlag Mabillons oder Daillés nur in sehr abgeleiteter methodischer Beziehung steht[1], und als seine Arbeit mit ihrem Streben nach psychologischer Zergliederung der Handlungen und Quellen in der Geschichte und mit ihrem Beherrschtsein von leidenschaftlich gefühlten »Ideen« über das 17. Jahrhundert hinausgewachsen ist und in die Geschichtschreibung des 18. Jahrhunderts hinein gehört.

Es ist richtig, daß um die Wende des sechzehnten Jahrhunderts fast überall eine Reaktion gegen den Humanismus eingesetzt hat[2], die aber schließlich doch nur unter Fortbildung einer bestimmten Seite des Humanismus sich entwickelt hat. Auch jetzt noch weiß man die Wahrheit in der Antiquität; aber man wagt es, auch die antiken Schriftsteller zu kritisieren; und man beginnt, immer deutlicher die Quellen gegeneinander abzustufen, primäre und sekundäre Quellen voneinander zu

[1] Ich möchte daran erinnern, daß dies der Punkt ist, an dem der Widerspruch eines Leibniz gegen Arnold einsetzt. Leibniz, dem die Bedeutung seiner Monadologie für den Begriff des historischen Werdens selbst nicht klar geworden ist (vgl. Tröltsch, über den Begriff einer historischen Dialektik = Historische Zeitschrift 1919, S. 390f.), arbeitet ganz in der historischen Methode der Mauriner, nur daß er die Quellen nach ihrem inneren Gehalt entschlossener als diese kritisiert. Seine Braunschweiger Annalen veranschaulichen das. Die Tradition allein besagt gar nichts. Auf urkundliche Beweise und Denkmäler muß man zurückgehen; und wenn diese fehlen, so müssen die Quellen nach ihrem Wert abgestuft werden. (Vgl. den Briefwechsel zwischen Spener und Leibniz, ed. Lehmann = Jahrbuch für brandenburgische Kirchengeschichte, ed. Kawerau und Zscharnack, XIV (1916), S. 101ff.) Hier liegt auch der wissenschaftliche Berührungspunkt zwischen Leibniz und Spener, dessen heraldische Forschungen der Ausdruck einer analogen Grundanschauung über die Methode wissenschaftlich-historischer Arbeit sind.

[2] Vgl. Fueter, Geschichte der neueren Historiographie, S. 307ff.

scheiden, und die ästhetische Betrachtungsweise der Geschichte durch die Humanisten abzustreiten. Quellenkritik, Vollständigkeit, chronologische Richtigkeit wird das Ideal wissenschaftlicher Arbeit. Lexikon und Thesaurus zeigen mit der Form auch den Inhalt dieser Leistungen an. Die ersten Ansätze zu dieser philologisch-historischen Methode mit ihrer genauen Analyse und Vergleichung der Quellen finden wir in Deutschland[1]; aber zur Herrschaft gekommen ist sie durch Mabillon und die Mauriner. Schon Leibniz hat auf den Zusammenhang zwischen den großen naturwissenschaftlichen Entdeckungen und der exakten philologisch-historischen Methode hingewiesen[2], und in der Tat sucht auch die neue historische Arbeitsweise bewußt, der Wirklichkeit so nah wie nur möglich zu kommen. So entsteht vor allem der Unterbau der Historie durch die Hilfswissenschaften, deren Begründung sich gewiß nicht nur — wie Dilthey im Hinblick auf den Anlaß zu den Arbeiten Conrings und Mabillons meint — aus praktischen Interessen allein ableiten läßt, sondern die als der innerlich notwendige Versuch, die Geschehnisse mit den letzten, der Historie überhaupt zugänglichen Mitteln durch Urkunden und Akten zu rekonstruieren, anzusprechen sind[3]. So wird die Kritik in der Tat »die Seele« der Geschichtschreibung[4].

Dank der philologisch-historischen Arbeit dieses Jahrhunderts entstehen die einzelnen Altertumswissenschaften. Und die Studien erstrecken sich keineswegs nur auf die Kirchengeschichte sondern ebenso auf das römische Recht, auf mittelalterliche Latinität, auf die Begründung einer Chronologie, wie die Arbeiten Scaligers, Casaubonus' und des Dionysius Petavius beweisen. An den Quellensammlungen von Duchesne, Baluze und Muratori kann der Historiker Frankreichs und Italiens so wenig vorübergehen, wie man Ducanges Glossar übersehen kann oder ver-

[1] Vgl. Menke-Glückert, a. a. O., 133ff. Christoph. Lehmann hat in seiner Chronik der freien Reichsstadt Speyer (1612) auf das Verhältnis von Sekundär- und Primärquellen entscheidenden Nachdruck gelegt. Er hat so zuerst gesehen, daß das römische Recht vor dem 15. Jahrhundert in Deutschland keine Geltung gehabt hat, und Conring hat sich auf ihn berufen. Ebenso arbeitet Ruperti nach dem Grundsatz, daß jede geschichtliche Tatsache durch einen dem Ereignis nahestehenden Historiker oder durch eine Urkunde beglaubigt sein muß. Launoy hat diese Methode in Frankreich auf die Heiligengeschichten angewandt, und von dort wird Mabillon sie übernommen haben.

[2] Vgl. Fueter, a. a. O., 312.

[3] Vgl. zum Ganzen W. Dilthey, Das 18. Jahrhundert und die geschichtliche Welt = Deutsche Rundschau 1901, S. 203ff.

[4] Vgl. K. S. Schurtzfleisch, Hist. eccl. (Wittenberg 1744, ed. Gottfr. Wagner), praef. IV.

gessen darf, daß wohl die meisten Chroniken und Urkunden, auf die sich unsere Kenntnis des Mittelalters gründet, damals entdeckt worden sind. Diesem Universalismus des historischen Interesses entspricht es, daß nicht nur die Klöster und die Orden die Arbeit getan haben sondern auch die Laien. Die Leistung eines Valesius oder Ducange kommt derjenigen Mabillons oder Montfaucons gleich; und wenn die gute, aus der Dogmatik übernommene Gewohnheit, genau zu belegen und zu zitieren, der Gründlichkeit dieser historischen Werke den Weg bereitet hat, so darf man doch auch den Einfluß juristischer Ideen und Argumente auf diese Geschichtschreibung nicht übersehen.

Nicht ganz leicht ist es, den Einfluß konfessioneller Gesichtspunkte auf die Arbeiten dieser Gelehrten richtig einzuschätzen. Ihr Vorhandensein kann nicht bezweifelt werden, wie ein Blick auf die Eigenart der wissenschaftlichen Arbeit der französisch-reformierten Kirche und auf ihren Zusammenhang mit den kirchlichen Problemen beweist. Gerade das polemisch-dogmatische Interesse hat die historische Arbeit mehr und mehr auf Einzelheiten konzentriert nnd zur Auflösung der Geschichte in Detailfragen beigetragen. Die Berührung mit der Philologie hat diesen Zug verstärkt; aber entscheidend bleibt die dogmatische Tendenz, wenn man die isolierte Betrachtung der nicht fortlaufend erzählten sondern ideell gegliederten historischen Erscheinungen zu erklären versucht. Nicht Geschehnisse sondern Erscheinungen werden dargestellt. Konfessionelle Motive sind auch bei den jesuitischen Historikern ebenso wie bei den Maurinern vorhanden. Haben die Jesuiten — ich nenne nur Papebroch —, wie von nominalistischer Philosophie beherrscht, die protestantische Kritik durch die absolute Skepsis totzumachen und so der Herrschaft des katholischen Dogmas erst recht den Weg zu bahnen versucht, so wollen die Mauriner — Mabillon ist bekanntlich zu seinen diplomatischen Arbeiten durch Papebroch angeregt worden — in völliger Ehrlichkeit durch die Wirklichkeit historischer Urkunden und durch die Vollständigkeit des Materials die auch ihnen a priori feststehende Wahrheit beweisen[1]. Dabei steht beides fest, sowohl daß die richtig erkannte historische Wirklichkeit niemals der Wahrheit entgegen sein kann, wie auch, daß die Echtheit einer Quelle unter chronologischen, geographischen oder diplomatischen Gesichtspunkteu erwiesen werden muß. Eine innere Gliederung des Stoffes, ein psychologisches Begreifen von Menschen und Dingen und eine Beurteilung der Quellen nach rationalen, a priori geltenden Maßstäben hat Mabillon nicht gekannt[2].

[1] Vgl. Fueter, a. a. O., 311.

[2] Das veranschaulichen die Annales ordinis S. Benedicti (1703ff.).

So sehen wir, wie nicht nur die konfessionellen oder innerkirchlichen Gegensätze sondern auch entgegengesetzte wissenschaftliche Prinzipien in einer Konfession den Anstoß zur historischen Arbeit gegeben haben. Aber das Konfessionelle bleibt der stärkste Hebel für die wissenschaftliche Kritik und für die Fixierung der kritischen Probleme. Es ist kein Zufall, daß Baronius und Bellarmin die Echtheit des Areopagiten verteidigen, daß Cave, Montacutius und Joh. Ernst Grabe doch noch an der Möglichkeit des Briefwechsels Christi mit Abgar festhalten wollen, daß gerade die Ignatianen[1] und die Frage nach der Entstehung des Episkopats und der Metropolitanverfassung heiß umstritten waren, daß — um eine Einzelheit anzuführen — der Nachweis der Echtheit der die Bilder behandelnden Schriften des Epiphanius durch Dallaeus von seinen zahlreichen katholischen Gegnern bestritten wurde[2]. Aber gerade in der Ignatianischen Frage haben sich Usser und Petavius auf der einen und Salmasius, Blondell und Dallaeus auf der anderen Seite zusammengefunden. Über die Unechtheit des Briefwechsels Christi mit Abgar sind sich Voss und Dallaeus mit Bellarmin, Baronius und Le Nourry — um nur einige zu nennen — einig. Natalis Alexander, Canisius und Bellarmin verwerfen zusammen mit den meisten Protestanten den Briefwechsel Christi mit Abgar, und auch in der Frage der apostolischen Canones machen die Katholiken Konzessionen, sodaß Natalis Alexander im allgemeinen hier mit Dallaeus zusammengehen kann. Und Mabillon hat freundlich über Grotius' Arbeiten urteilen und Ussers Chronologie anerkennen können, woran sich freilich manche seiner Gesinnungsgenossen gestoßen haben. So bereitet sich doch trotz des Leidenschaftlichen und Persönlichen, das man in der Polemik, z. B. des Petavius, recht häufig findet, der Anfang einer gelegentlichen wissenschaftlichen Gemeinsamkeit in der Beurteilung kritischer Fragen vor, der aus dem Gefühl einer doch schließlich vorhandenen wissenschaftlichen Gemeinschaft hervorgegangen ist. Der rückblickende Historiker von heute macht auch hier die Erfahrung, daß die dereinst als unüberbrückbar empfundenen und viel umstrittenen Meinungsverschiedenheiten verschwinden vor der großen prinzipiellen Gemeinsamkeit, die in Methode, Mitteln und Ideen die Gegner jeder Epoche vereinheitlicht. Wir haben die Unterschiede dieser historischen Arbeit von der des Humanismus hervor-

[1] Eine gute Zusammenfassung des für die Geschichte der Ignatius-Frage Wesentlichen siehe bei Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur (1902), I, S. 129ff.

[2] Nur die Echtheit des von Hieronymus übersetzten Briefes an Johannes von Jerusalem (Hier. ep. 51, ed. Hilberg I, 395ff.) wurde dem Dallaeus concediert. (De imaginibus 1642, 170ff.)

gehoben; aber damit soll das Humanistische in diesen Gelehrten nicht bestritten sein. Der Ciceros Schrift De officiis lobende Mabillon[1] und der in gutem Latein dichtende, für das klassische Altertum begeisterte und an schlechter Theologie impura sermonis et lutulenta barbaries tadelnde Dionysius Petavius[2] zeigen das Wesen dieses Gelehrtentypus auf; und es ist derselbe humanistische Grundzug, aus dem die irenischen Unionstendenzen eines Casaubonus oder eines Hugo Grotius — seine sechs Briefe an Petavius sind unter diesem Gesichtspunkt von hohem Interesse — hervorgegangen sind. Es ist mehr als erborgte Redensart, wenn so manche von diesen Gelehrten das affektvolle studium partium in der Kirchengeschichte meiden zu wollen erklären[3]. Die humanistische Hochschätzung der Antiquität ist es nicht zum letzten gewesen, die der traditionalistischen Theologie und dem neuen katholischen Traditionsprinzip überall den Weg gebahnt hat, das dann wieder an seinem Teil der Fortschrittsidee vorgearbeitet hat.

Aber wir dürfen die Schattenseiten dieser glänzenden Gelehrtenarbeit nicht verschweigen. Den meisten unter diesen Gelehrten fehlt die lebendige Anschauung vom Verlauf der Geschichte und damit zugleich die Möglichkeit, zu einer innerlichen mit Ideen arbeitenden Gliederung und Architektur des geschichtlichen Stoffes vorzudringen. Gerade die Mauriner und die von ihnen abhängigen Historiker veranschaulichen diese Armut. Die allumfassende und vollständige Stoffsammlung, der Ausgleich der auf Alter und Bezeugung geprüften Quellen durch bescheidene Kombinationen, das ängstliche Bemühen, die Quellen selbst reden zu lassen, das sind die wesentlichen Merkmale, die Tillemonts Arbeiten oder Fleurys Kirchengeschichte, in der auch das Mittelalter nach Tillemonts Prinzipien behandelt wird, charakterisieren. Dabei geht die Zurückhaltung und Objektivität so weit, daß die eigenen Zusätze oder die Meinungen der Gelehrten seiner Zeit von Tillemont durch Klammern von dem eigentlichen Text wie etwas nicht streng zur Sache Gehöriges abgetrennt werden[4]. Erst wenn man sich diese Eigenart der mehr und mehr in durch dogmatisches Interesse schwach belebte Einzelfragen aufgelösten Geschichte vorhält, kann man die Bedeutung der Arnoldschen Kirchen- und Ketzerhistorie innerhalb der Historiographie ermessen.

[1] Vgl. Bäumer, Joh. Mabillon (1892), S. 210.

[2] Franz Stanonik, Dion. Petavius (1876), S. 112; Opus de theol. dogmat., prol. 4, 1; 3, 9.

[3] Casaubonus, De rebus sacris et eccl. (1615), Proleg.; vgl. Timann Gesselius, Hist. sacra et eccl. (1659), praef.; Hermann Witsius, Miscellanea sacra, II, 916; P. Sarpi, Hist. conc. Trid. (Leipzig 1699), lib. I, S. 3.

[4] Vgl. Fueter, a. a. O., 314f.

7. Wir dürfen aber im Hinblick auf unsern Gegenstand nicht nur bei den Gipfeln verweilen, sondern wir müssen zu den deutschen Historikern zurückkehren, um ihr Verhältnis zu Arnold näher zu bestimmen. Es ist wohl kein Zweifel, daß die Führung auf dem Gebiet der Geschichtswissenschaft in den Händen der Katholiken und der Reformierten — und zwar vornehmlich der Außerdeutschen — gelegen hat. Aber auch die Lutheraner haben nicht nur in ihren Loci oder Summen Proben ihres historischen Wissens gegeben sondern auch in besondern Kirchenhistorien Arbeiten geliefert, die Arnold natürlich benutzt hat. Wir können es wagen — wie Arnold —, diese lutherischen und reformierten Arbeiten zusammenzufassen, und das so gewonnene Material auf bestimmte Gesichtspunkte hin zu prüfen.

Nicht überall ist hier die methodische Sicherheit in der Behandlung der Quellen, wie die Mauriner sie besaßen, zu konstatieren. Zwar prüft ein Salmasius die Glaubwürdigkeit der Berichte des Historikers Sokrates an der Logik der geschichtlichen Entwicklung überhaupt[1] und bezeugt damit sein Vermögen zu einer wirklich historischen Betrachtungsweise; aber man staunt doch, wenn man die Versuche Kortholts liest, der die Beschuldigungen des Celsus gegen die Christen mit Zeugnissen aus der Zeit Augustins widerlegt[2], oder wenn Hieronymus Kromayer in ganz unkritischem Respekt vor der als kompakte Masse empfundenen Antiquität die Gestalt Christi mit den Worten des Nicephorus beschreibt[3]. Auch kritisch fortgeschrittene Männer, wie Arnolds Lehrer Schurtzfleisch oder sein Gegner Thomas Ittig, sind der Gefahr erlegen, nicht den Werdegang der Geschichte zu zeichnen sondern die Geschichte in eine Sammlung von Dissertationen aufzulösen, in denen einzelne kritische oder sachliche Probleme quellenmäßig besprochen werden. Hier ist mehr als das dogmatische das kritische Interesse daran schuld, wenn von dem organischen Leben ein Bündel trockener Knochen übrig bleibt. Auch Boecler und Kortholt haben ihre Werke aus nach äußeren Gesichtspunkten angelegten Stoffsammlungen herausgeschrieben und bringen lange Allegate, die durch kurzen Text miteinander verbunden sind. Am deutlichsten ist dies Ideal des Thesaurus ausgeprägt in der vielbenutzten medulla patrum des Abraham Scultetus (1598) und in den antiquitates ecclesiae, die Balthasar Bebel, den Nachfolger Calows, zum Verfasser haben (1679). Dabei hat Scultetus in seiner Analyse der Schriften der Väter diese selbst in ein völlig scholastisches Schema gezwängt —

[1] De primatu papae (1645), opp. 292ff.
[2] De vita et moribus Christianis (1683), cap. 2.
[3] Ecclesia in politia (1673), S. 52.

er geht nicht weniger scholastisch vor als Natalis Alexander in seinen Dissertationen — und Bebel, der fleißige Sammler, hat ein Arsenal geschaffen, in dem die einzelnen »Sätze« durch die Aussprüche der Antiquität belegt werden. Hier tritt uns nicht nur unpersönliche Gelehrsamkeit entgegen sondern auch eine theologisch-systematische Art, die Geschichte zu betrachten, die mit Kritik wenig zu tun hat.

Eine neue Auffassung der Geschichte finden wir in diesem Kreis nicht. Noch immer gilt in allerhand Schattierungen das Ciceronianische Dogma, daß die Geschichte die magistra vitae sei; und der Geschichtsverlauf erscheint wie die mannigfaltige Veranschaulichung eines typischen Vorgangs. Semper enim eadem fabula in mundo agitur, mutatis dumtaxat personis[1]. An dieser theoretischen Unproduktivität ändern mehr oder minder geistreich durchgeführte Spielereien nichts, wie die Darstellung der Kirchengeschichte unter der Form des Dramas durch den nach Originalität haschenden Dannhauer, die schließlich — so sehr sie anscheinend den Zeitgenossen imponiert hat — nichts Neues besagt sondern alte und dürre Wahrheiten in verschlissen-prächtigem Gewand bringt[2].

Auch hinsichtlich der Gruppierung des Stoffes sind höchstens neue Ansätze zustande gekommen. Die annalistische Form befestigt sich immer mehr, und die Einteilung nach Zenturien bedeutet ja schließlich nichts anderes. Ebenso sind für die Gliederung des historischen Stoffes im Grund die äußerlichen Gesichtspunkte der Zenturiatoren maßgebend geblieben: Heiden- und Judentum, Lehrer, Konzilien, Disziplin, Lehre und Häresie, das sind die wesentlichen tiefsitzenden Gesichtspunkte, an die auch Dannhauer gebannt bleibt. Wo die Periodisierung der Kirchengeschichte durchgeführt ist, da steht entweder die Verfallsidee dahinter, wie bei Daniel Paraeus[3], oder der nationale, an den Herrschern in Er-

[1] Matth. Dresser, Isagoge hist. (1586ff.), praef.; I, 273; Pappus, Epitome hist. eccl. (1576), S. 14: Historia ecclesiastica multo verius quam ulla alia *συμφερτὴ σοφία* appellari potest et debet, quod in ea universa sapientia plena confertaque insit; Conr. Hornejus, Compendium hist. eccl. (1679), I, 1. — Beveridge sieht in der Geschichtschreibung ein Schutzmittel gegen die Häresie, die durch das Gewicht der Antiquität widerlegt wird (Codex canonum eccl. primitivae (1678) Proœmium).

[2] Joh. Conr. Dannhauer, Christeis sive drama sacrum (1696). Auch die Echospielereien zwischen Christi vox und Christeis, die den engen Zusammenhang von Christus und alter Kirche dartun sollen, verschmäht Dannhauer nicht anzuwenden.

[3] Medulla universalis historiae eccles. (1633). Die Einteilung des Stoffes ist auch bei Paraeus äußerlich; aber er unterscheidet 5 bzw. 6 Epochen, vielleicht von der Idee des Sechstagewerks bestimmt. 1. Die aetas integerrima der Kirche, die von den Aposteln bis Trajan reicht. 2. Die aetas tolerabilis, die sich bis auf Konstantin den Großen erstreckt. Trotz der Häresie — das ist in diesem

scheinung tretende, Gesichtspunkt, wie bei Micraelius[1]. Wenn Kromayer durch Hereinnahme der Kaisergeschichte in die Geschichte der Kirche dieser selbst einen weiteren Unterbau zu geben bemüht ist, so ist der leitende Gedanke dabei doch nur der von den vier Weltmonarchien[2]. Zu einer inneren Verbindung der beiden Gebilde ist er nicht gekommen, und das Verhältnis von Kirche und Staat wird auch hier von dem Vorbild des einfachen landesväterlichen Kirchenregiments aus gesehen. Das Ergebnis ist so schließlich nur eine Stoffvermehrung.

Nichts Neues ist auch die die geschichtliche Bewegung in die Führer verlegende Betrachtungsweise des Geschehens. Sie ist ursprünglich aristokratisch gedacht; sie tritt hier aber mehr unter den engeren Gesichtspunkt der Schule. Die Lehrer gehen voran, und die Masse folgt ihnen nach. Deshalb tritt auch in diesen historischen Werken das biographische Moment in den Vordergrund, ohne daß damit die Personen in ihrer menschlichen Eigenart psychologisch erfaßt werden würden. In diesem Zug drückt sich nur das Unvermögen aus, die ideellen bestimmenden Faktoren der geschichtlichen Bewegung aufzufassen. Man kann im Gegenteil sagen, daß das Interesse gemäß dem dogmatisch-polemischen Ausgangspunkt an Institutionen, Riten und auch Dogmen haftet. Nicht nur die juristische Geschichtschreibung sondern auch die englischen

Zusammenhang die typische und charakteristische Wendung – bleibt das Fundament der Lehre erhalten und Idololatrie, Heiligenanrufen usw. werden vermieden (S. 159). 3. Von Konstantin bis Heraklius oder Phokas, eine Epoche, in der man für das wahre Dogma von der Person Christi und von dem heiligen Geist streitet, in der aber zugleich die allegorische Exegese und abergläubische Zeremonien die Wahrheit verdunkeln oder zerstören (S. 191). Besonders Gregor der Große hat dann viel für den zunehmenden Aberglauben getan. 4. Die Zeit von Phokas bis zu Karl dem Großen war deterior, sowohl äußerlich als auch weil Rom asylum idolorum wurde und verae ecclesiae notae plane exufflarii coeperunt (237). 5. Diese Epoche reicht von Karl dem Großen bis zu Karl V. und zeigt misera facies ecclesiae (257). Die Vorwürfe gegen die Scholastik gehen besonders dahin, daß sie mehr Philosophie als Theologie ist (288). Auch das summarische Interesse am Mittelalter, das sich in dieser Zusammenfassung äußert, ist typisch. Unter Karl V. findet die mutatio religionis und die reformatio ecclesiae durch Luther statt (382; vgl. 432f.).

[1] Joh. Micraelius, Synthagma historiarum ecclesiae omnium 1679; (die 4. Ausgabe, von Daniel Hartnack veranstaltet, ist gewidmet Abr. Calow »seculi nostri Augustino« und Johann Adam Scherzer in Leipzig »seculi nostri Nazianzeno«) unterscheidet 1. die eccl. Christi sub imperatoribus ethnicis; 2. sub imperatoribus orientalibus usque ad Constantinum M.; 3. sub imperatoribus Germanicis; 4. de ecclesia Christi a reformatione Lutheri. – Schon Pappus hat in seiner epitome unter dem Gesichtspunkt der Bekehrung der Völker die Nationen mehr als üblich herangezogen.

[2] Eccl. in politia, id est hist. eccl. centuriae XVI (1673), Vorrede von 1665.

Kirchenhistoriker und Calixt und seine Schüler, vor allem Joachim Hildebrand, haben Institutionen und Bräuche untersucht und so die Kenntnis auch des allgemeinen Kulturlebens erheblich gefördert[1].

[1] Wenigstens anmerken möchte ich einige, zum Teil nur gelegentlich ausgesprochene Einzelheiten. Ein Hebel der Kritik ist natürlich die auch in Spezialuntersuchungen behandelte Petrusfrage, die man auf protestantischer Seite ziemlich allgemein so ansieht, daß man, der Eusebianischen Tradition folgend, seine Anwesenheit in Rom zugibt, nicht aber sein 25jähriges Pontifikat. Scaliger freilich, dem Micraelius folgt, nimmt an, daß er auch in der Diaspora das Martyrium erlitten hat. – Vom Apostolikum, das in scharfsinnigen Untersuchungen von Usser, Voss, Voetius, Witsius und Pearson, auf lutherischer Seite von Tentzel behandelt worden ist, denkt man ziemlich allgemein, daß es inhaltlich die Lehre der Apostel wiedergibt, ohne von diesen abgefaßt zu sein. Die Magdeburger Zenturien haben diese Ansicht ebenfalls vertreten. – Aufgefallen ist mir die Vorliebe, die der aus naheliegenden Gründen stark überschätzte Paphnutius bei den Protestanten genießt. – Reisebeschreibungen werden, soviel ich sehe, von diesen Kirchenhistorikern im allgemeinen nicht benutzt. Friedrich Spanheim bringt als Anhang eine Topographie Palästinas in seiner Introductio ad hist. eccl., und Georg Horn hat über die Ureinwohner Amerikas Vermutungen aufgestellt. Arnolds Interesse an fremden Völkern, besonders auch an den Chinesen, wofür er Theoph. Spizels Arbeiten verwertete, stammt nicht aus diesem Milieu und erinnert deutlich an einen Zug der Aufklärung. – Religionsgeschichtliche Interessen bekundet Joh. Heinrich Hottinger, der in seiner Hist. eccl. N. T. (1655) Judentum, Heidentum und Islam mit steigender Ausführlichkeit behandelt. Interesse für Muhammed zeigt ja schon Mirandula (opp. II, 168) und Ficino (opp. I, 17), der die Muhammedaner als häretische Christen auffaßt. Seitdem wird allgemein, meistens im Zusammenhang mit der Idee des Antichristen, von Muhammed gesprochen. Er wird mit den schlimmsten Häresien zusammengebracht. Pareus denkt an den Manichäismus als Quelle (186); Micraelius stellt, ähnlich wie Usser (gravissimae quaestiones de christ. eccl. successione et statu ², 1658, 2, 1f.), Muhammed, den antichristus orientalis, dem Papst, dem antichristus occidentalis, gegenüber (2, 2, 33). Vgl. auch Dresser, praef. zu V. Eine genaue und wertvolle Untersuchung liefert Calixt, app. theol., 76ff. Wenn auch Erasmus wie auch Luther bisweilen gelegentlich die Sitten der Türken für besser als die der Christen seiner Zeit erklärt (opp. III, 515 D), und wenn Melanchthon die Leugnung der Gottheit Christi und die Beseitigung aller der Vernunft und der Errichtung eines Weltreiches widerstrebenden Lehren für das Wesen des Islam erklärt und damit den Ton für die Urteile der lutherischen Kirchenhistoriker angibt (C. R. 25, 503), so ist in diesen theologischen Kreisen nirgends die Wertung des Islam als der »natürlichen« Religion, wie sie Arnold vielleicht im Anschluß an Jakob Böhme gibt, versucht. – Im Hinblick auf Arnolds erste größere Arbeit über den Bruder- und Schwesternamen bei den alten Christen will ich notieren, daß Fr. Spanheim in seiner Introductio ad hist. eccl. (1675), S. 320 diesen Brauch der alten Christen als etwas Charakteristisches anführt, wie auch Kortholt (De vita et moribus Christ., 9, 32) eben aus dieser Benennung die bekannten heidnischen Beschuldigungen gegen die Christen herleitet. Für Arnold war das Problem vermutlich durch den einst bei den böhmischen Brüdern und nun in philadelphischen Kreisen geübten Brauch von Bedeutung.

Die sich steigernde Sorgfalt und Kritik, mit der man die Quellen allmählich anzusehen lernte, scheint mir nicht ohne Bedeutung für die Beurteilung der Ketzer gewesen zu sein. Es hat doch große Konsequenzen, wenn weder Baronius noch Natalis Alexander noch Leunclavius, Boecler oder Scaliger ein unbedingt freundliches und Vertrauen bekundendes Urteil über Eusebius von Caesarea fällen. Er gilt mehr für einen Laudator als für einen Historiker, und außerdem war er der princeps Arianorum[1]. Ebenso beginnt man die Glaubwürdigkeit des Epiphanius in Zweifel zu ziehen. Man merkt Kortholt den Stolz auf seine Tapferkeit an, wenn er, unter Verweisung auf das Schweigen Justins, auf das »Dicunt«, das die Grundlage für die Vorwürfe Augustins und Epiphanius bildet, und auf das positive Zeugnis des Hieronymus und des Theodoret, die Ketzer von der Beschuldigung der cruenta mysteria, der Thyesteischen Mahlzeiten und der Odipodeischen Unzucht, reinigt[2]. Ebenso läßt man etwa den Bericht des Epiphanius über Ebion oder über die Nikolaiten fallen[3], und auch Montanus wird durch Ittig von der Beschuldigung, als habe er sich für den heiligen Geist ausgegeben, freigesprochen[4]. Die Beurteilung der Häretiker ist im allgemeinen durch das Bestreben ausgezeichnet, die Quellen selbst zu Wort kommen zu lassen und vorsichtig vorzugehen[5]. Aber da man mit dem Gedanken einer apriori bestehenden Unmöglichkeit mancher Berichte noch nicht rechnet und auch die Absicht der Schriftsteller nicht mehr kritisiert, so übernimmt man doch recht häufig kritiklos die Berichte der Alten[6]. Auch eine so gelehrte

[1] Boecler, Hist. univ. (ed. Joh. Gottl. Möller nach Kollegheften usw.), 4 sec., cap. 2, § 2; vgl. Leunclavius, Edition des Zosimus, Apologia pro Zosimo, und Natalis Alexander, Selecta hist. eccl. capita (1679), diss. 17, p. II, s. 4.

[2] Kortholt, De vita et moribus Christ. primaevis (1683), 9, 7ff. Er spricht von den hallucinationes, lapsus memoriae, der ἀβλεψία, oscitantia, imprudentia, simplicia und credulitas des Epiphanius (9, 18), und er kann sich dabei ja auf Casaubonus, Scaliger, Salmasius und Petavius berufen. Boecler urteilt vorsichtiger (3 sec., cap. 4, § 11). Bei Kortholt ist noch ein Empfinden für die Besonderheit historischer Fragen im Unterschied von Glaubensfragen vorhanden (9, 14).

[3] Während Arnold die widerspruchsvolle Zwiespältigkeit der Relation des Epiphanius über die Adamiten aufzeigt, folgt Ittig ihr nach. Ebenso hat Arnold im Gegensatz zu Ittig alle solche Sekten wie die Doketen, Phantasiodoketen, Phantasiasten, Anthropomorphiten als Erzeugnisse der möglichst viele Greuelbilder schaffenden Phantasie des Epiphanius gestrichen. Übrigens zeigt sich zunächst in der Aufzählung der einzelnen gnostischen Sekten dieselbe Reihenfolge bei Arnold und bei Ittig.

[4] De haeresiarchis usw. (1680), 2, 13, 13; vgl. Natalis Alexander, diss. III, sec. 2, p. I.

[5] Vgl. Bebel, Antiquitates, art. 8, sect. 6, § 70ff.

[6] Vgl. C. Hornejus, Compendium II, 3, 24.

und abwägende Arbeit wie die von Ittig, De haeresiarchis aevi Apostolici et Apostolorum proximi (1680), die sich einen festen Ausgangspunkt schafft durch eine wissenschaftliche Auseinandersetzung mit Dodwell über die Frage der Entstehung der Ketzereien, verdient schließlich das Urteil des Clericus, daß sie wohl die Meinungen der Alten über die Ketzer bringe, nicht aber deren wahre Meinungen selbst[1]. Ittig hat dabei den Dissensus der Väter in ihren Berichten über die Ketzer wohl gesehen; aber er erklärt ihn sich im wesentlichen mit der Unbeständigkeit der Häretiker, die die Form ihrer Anschauung verändern, und deren Schüler oft anders als die Meister lehren[2]. Hier hat später Faydit eingesetzt, als er Tillemont vorwarf, er rechne den Häretikern Meinungen zu, die sie gar nicht in Wirklichkeit gehabt hätten, da diese Ansichten nur von den Kirchenvätern aus ihren Prinzipien gezogene Konsequenzen sind[3]. Ebenso greift die Kritik des Larroque weiter, der gesehen hat, daß die Grundlage der Beschuldigungen gegen so manche unter den Ketzern — er exemplifiziert auf Montanus — nichts weiter als un bruit populaire gewesen ist[4]. Hier liegen aus der historischen Kritik hervorgegangene Ansätze zu einer neuen Beurteilung der Ketzer vor. Verstärkt wird diese Neigung, historisch zu sehen, durch die Fortsetzung der Versuche, das Allgemeine an den Ketzern hervorzuheben und die Ketzereien innerlich und systematisch zu ordnen. Ittig und Schurtzfleisch erkennen mit Jakob Gottfried innere Zusammenhänge zwischen Montanus und Novatian[5]; Micraelius versucht ein allen Ketzern Gemeinsames in den Nachwirkungen des Simon Magus, des allgemeinen Urhebers der Ketzerei, des Kains des Neuen Testaments, nachzuweisen[6]; und Calixt hat die Häretiker in zwei große Gruppen geteilt, je nach ihrer einseitigen Betonung der menschlichen oder der göttlichen Natur Christi, mit der dann die entsprechende Verwerfung der andern Hand in Hand geht[7]. Fast stets wird Simon Magus als der Ursprung aller Ketzereien bezeichnet. Er ist der princeps

---

[1] Bibliotheque universelle et historique, t. XX, S. 122f.

[2] De haeresiarchis, S. 265f. – Arnold selbst wird von Ittig vollkommen abgewiesen. Er ist parteiisch; mendaciis, calumniis, variisque strophis, falsis allegationibus, corruptis, mutilatis, in alienum sensum detortis autorum verbis omnia sunt referta (Hist. eccl. primi seculi selecta capita, praef., § 68). S. 266 wird ihm der »Helenus« aufgemützt.

[3] Mémoires contre les mémoires des Messire Sébastien le Nain de Tillemont in »dissertations mêlées« (1740).

[4] Histoire de l'Eucharistie (1671), S. 20.

[5] De haeres. 2, 13, 5. – [6] Syntagma 2, 1, 40.

[7] Hist. haer. (1629); vgl. auch die Weihnachtsprogramme im Sammelband de persona Christi (1663).

omnium haereticorum. Daneben gibt die Hegesippstelle bei Eusebius h. e. III, 29 ihre Ableitung aus dem Judentum an die Hand. So hat Dodwell gelehrt, und auch Hottinger nennt neben der heidnischen Philosophie und Poesie die Kabbala als Quelle der Häresien[1]. Noch häufiger macht man die Verbindung mit Plato — besonders auf die Platonische larva trinitatis weist man hin —, oder mit Aristoteles, der als der Typus der Philosophie schlechthin erscheint, für die Entstehung der Ketzereien verantwortlich[2]. Aber auch der Hinweis auf die Gesetzlichkeit und Werkgerechtigkeit der alten Ketzer fehlt bei den protestantischen Historikern nicht[3]. Dabei ist die Stellung zur Ketzerei als solcher im allgemeinen unverändert. Die Ketzer haben eine falsche Lehre, und aus diesem Mangel ergibt sich als zweites Merkmal die impietas morum[4]. Das im Mittelalter an den Ketzern betonte Charakteristikum des Hochmuts lebt in dem Nachweis des moralischen Defekts, der im tiefsten amor sui oder auch ἐθελοθρησκεία ist, weiter fort. Mag auch Hoornbeck in der Summa controversiarum gelegentlich die Erkenntnis ausgesprochen haben, daß man in der Kirche mehr um die Formen als um den Inhalt der Wahrheit kämpfe, mag auch Calixt nur die absichtliche Leugnung eines Fundamentalartikels als Ketzerei bezeichnen, so zeigt doch gerade Calixt, wie stark trotz aller mit der analytischen Methode gegebenen Erweichungen der Intellektualismus im Glaubensbegriff gewesen ist, und wie sehr infolgedessen ein bewußtes Abweichen von dem im Apostolikum zusammengefaßten heilsnotwendigen Grundwahrheiten als Häresie beurteilt werden muß[5]. Man kann wohl abschwächen und erweitern; aber die entscheidende Grundlage für die Beurteilung der Ketzer wird in diesen Kreisen nicht angerührt. Ihre historisch-kritischen Bemühungen sind es freilich, die eine der positiven Voraussetzungen für Arnolds Konzeption bilden.

---

[1] Dodwell, Dissertat. in Iren. (1689), I, § 12; Hottinger, Hist. eccl. N. T. (1655ff.), cap. 2, sect. 5.

[2] Vgl. Boxhorn, Hist. univ. (1652), S. 112; vgl. 214; Schurtzfleisch leitet die Gnostiker aus Simon Magus, der stoischen und platonischen Philosophie und Hesiods Theogonie ab (h. e., S. 98); Micraelius, Syntagma 2, 1, 40; vgl. G. Hornius, Hist. phil. (1655), S. 270f.; T. Gesselius, Hist. sacra et ecclesiastica (1659) I, 173, 129.

[3] Micraelius, Syntagma 2, 1, 39.

[4] Bebel, Antiquitates, art. 6, sect. 6, § 68; art. 8, sect. 6, §§ 70 u. 73.

[5] Vgl. Henke, Calixt und seine Zeit, II, 2, 185; Gass, Gesch. der prot. Dogmatik, II, 89; die Stellung Calixts zu der Häresie erkennt man sehr gut aus der im Geist des Vaters geschriebenen Abhandlung Fr. Ulrich Calixts de haeresi (1690), besonders S. 10, 20f., 26.

8. Die Frage nach den Ketzern führt über das Problem vom Verhältnis der Philosophie zur Theologie zu der Frage nach den Einwirkungen der Philosophen auf die Kirchenväter, d. h. der Hellenisierung des Christentums. Gerade bei den Ketzern — auch Origenes gehörte zu ihnen — versuchte man die Verunstaltung der reinen Lehre durch den Hinweis auf Platonische oder Aristotelische Einflüsse zu erklären. Da diesem Gegenstand in neuerer Zeit eine eingehende Untersuchung gewidmet worden ist, kann ich mich kurz fassen[1]. Ich möchte nur auf die Zusammenhänge hinweisen, aus welchen diese Idee erwachsen ist, und die von Glawe nicht genügend hervorgehoben worden sind. Es ist letztlich die Verfallsidee, die hinter der Vorstellung von der Hellenisierung des Christentums steht; ja diese ist ein Moment in der Verfallsidee. Die verschiedenen Formen des Hellenisierungsbegriffes sind Vermittlungen, die sich aus der Collision der Verfallsidee mit der humanistischen Hochschätzung der reinen Antiquität ergeben. Die Herkunft des Begriffs der Hellenisierung aus dem Humanismus zeigt sich bereits bei Isaak Casaubonus, der von der humanistischen Idee, daß die alten Christen aus apologetischen und Missionsgründen sich dem Heidentum angepaßt haben, ausgeht und auf die formale Abhängigkeit christlicher Gebräuche und Institutionen, vor allem des Mysterienwesens, mit analogen heidnischen Erscheinungen aufmerksam macht[2]. Schärfer als Casaubonus hat Dionysius Petavius auf platonische Gedanken bei den vornicänischen Kirchenvätern, namentlich in der Trinitätslehre und in der Christologie, hingewiesen und vor allem die Häresie aus der platonischen Philosophie, die wie der Affe des Christentums ist, abgeleitet. Quicquid haereseon, opinionumque falsarum primis illis ecclesiae temporibus emerserit, ex illo Platonicorum commento causam et originem accepit[3]. Nicht viel anders hat der große Origenesforscher Huetius nicht nur im Hinblick auf Origenes sondern auch auf die vornicänischen Kirchenväter von platonischen und pythagoreischen Einflüssen gesprochen[4]. Auch auf diese

[1] Vgl. Glawe, Die Hellenisierung des Christentums in der Geschichte der Theologie von Luther bis auf die Gegenwart (1912).

[2] Casaubonus, De rebus sacris et eccl. (1615), 543ff.

[3] Opus de theol. dogm. (1757), 2, 15f.; Prol. 3, 2 und 3; vgl. De trin. 1, 1, 2 und 1, 3, 1: Nam plerique illi, quos supra citavi, non id aperte declarant, sed filium sive λόγον aiunt ex patris substantia profluxisse, ut Athenagoras, Theophilus Ant, Tatianus; Origenes autem et Dionysius Alexandrinus, etsi reipsa idem quod Arius sentiunt, non tamen expresse ac verbo declarant ἐξ οὐκ ὄντων filium esse factum. Über Crispus vgl. Glawe, a. a. O., S. 25f.

[4] Huetius, Origeniana, S. 85ff., S. 37; auch Bellarmin hat die Abhängigkeit der Seelenlehre des Origenes von Plato bemerkt (De script. Eccl. 1617), VII, S. 36f.

Katholiken hat der Humanismus eingewirkt; das sieht man an den in diesem Zusammenhang gebrachten Gedanken, daß die Herkunft der Väter aus dem Platonismus ihre platonischen Ideen erklärt, und daß Plato seine Idee von Moses gelernt habe, wodurch die innere Beziehung zwischen Christentum und Platonismus aufgehellt werden soll[1]. Dabei ist Petavius in seiner absichtlichen Herabsetzung der vornicänischen Väter von polemischen Absichten gelenkt. Er will nicht nur so die dogmatische Autorität des Konzils von Nicäa, das wie der Quell der reinen Lehre erscheint, erhöhen, sondern er will auch den traditionalistisch-humanistischen Protestanten, die sich auf die Autorität der alten, oft vorkonstantinischen, Kirche zurückgezogen hatten, den Boden unter den Füßen wegziehen. Petavs wissenschaftliche Leistung war ziemlich allgemein anerkannt — auch Bebel hat ihn benutzt —, aber auf seine Beurteilung der vornicänischen Kirchenväter haben sich vor allem die Sozinianer — Sand und Zwicker — und die Antitrinitarier — Clericus — berufen[2]. Glawe hat im einzelnen nachgewiesen, in welchen Schwankungen und Modifikationen sich der Hellenisierungsbegriff, teilweise in der polemischen Auseinandersetzung mit den Antitrinitariern, herausgebildet hat, und einige der von ihm besprochenen Männer haben wir bereits im Zusammenhang unserer Erörterung über die Entstehung der mystischen Theologie behandelt, andere werden wir noch in anderem Zusammenhang zu untersuchen haben. Hier möchte ich nur nochmals hervorheben, daß die in der Linie der Verfallsidee liegende Erkenntnis von hellenistischen Einflüssen auf das Christentum in Konflikt gerät mit der traditionalistischen Hochschätzung der als Norm verehrten Antiquität. Das ist der Brennpunkt, der die verschiedenen Bestimmungen des Begriffs der Hellenisierung erklärt. Dem Ausgleich dieser beiden Motive dient der Hinweis auf die apologetischen und missionarischen Zwecke, mit denen das πλατωνίζειν der Kirchenväter entschuldigt werden soll[3]. Deshalb gräbt man den alten alexandrinischen Gedanken wieder aus von der Abhängigkeit Platos von Moses, wodurch Plato der Schrift möglichst angenähert und das Beeinflußtsein der Väter von ihm erklärt werden

---

[1] Petavius, De theol. dogm. 2, 21; 3, 1; Huetius, Demonstratio evangelica[5] (1703), prop. IV, cap. 3ff.

[2] P. Bayle sagt im Dictionnaire historique et critique[5], III, 690f.: Sans y penser et contre son intention il a rendu beaucoup de service aux Sociniens.

[3] Rivet, Critici sacri specimen (1719), S. 60; Dresser, Isag. hist. V, 85; Pearson, Vindiciae epist. S. Ignatii II, 7ff.; Kromayer, Eccl. in politia, 77ff.; Georg Horn, Hist. phil. (1655), 270; Dallaeus, De usu patrum (1655), 2, 5, S. 307ff.; vgl. S. 224ff.; vgl. auch Baronius, Ann. eccl., a. 283, cap. 10.

soll[1]. Deshalb zeigt man, daß nur periphere Seiten des Christentums, über welche die Schrift keine bestimmten Aussagen macht, mit platonischer Philosophie durchtränkt sind, oder man reduziert die Einwirkung Platos auf formale Momente und verlegt sie auch so in Nebendinge hinein[2]. Demselben Zweck dient auch der von den Anglikanern wie von den Katholiken verwandte Gedanke, daß das Konzil von Nicäa die unter dem Einfluß des Griechentums entstandenen zeitweiligen Modifikationen in der Lehre von der Person Christi glänzend beseitigt hat[3]. Und wenn der Katholik Faydit Aristoteles als den Vater des Übels mit den Ketzern zusammenbringt und die Beeinflussung der Kirchenväter durch den Hellenismus auf Plato beschränkt, so ist auch das als ein Versuch, die Kirchenväter zu retten, zu bewerten, der noch unterstrichen wird durch den Gedanken, daß die Väter sich von den Irrtümern Platos freigehalten haben[4]. Ein Überwiegen der Verfallsidee im Begriff der Hellenisierung findet man dort, wo in der Polemik gegen die römisch-katholische Kirche das Eindringen philosophischer Ideen und hellenistischer Kulte in das Christentum als die Wurzel des antichristlichen Wesens in der Kirche beurteilt wird[5]. Im Zusammenhang hiermit steht auch die Erörterung über das Wesen der scholastischen und der mystischen Theologie, auf die wir bereits oben hingewiesen hatten. So wächst der Begriff der Hellenisierung des Christentums aus viel verschlungenen Wurzeln empor und es ist notwendig, die verschiedenartigen Motive herauszustellen, die im Bewußtsein der Zeit lebendig waren, während er selbst nur an diesen oder als integrierender Bestandteil vorhanden gewesen ist.

9. Das Interesse dieser Gelehrten ist auf die Väter gerichtet. Die Antiquität steht lebendig im Vordergrund. Und zwar ist es letztlich humanistische Stimmung, die sich in diesem Interesse auswirkt. Diese humanistische Stimmung gibt dem alten katholischen Traditionsgedanken, der, über die konfessionellen Grenzen herausgreifend, die wissenschaftliche Forschung beeinflußt hat, neue Kraft; sie steht hinter den Irenikern

[1] Huetius, Demonstratio ev. (ed. V, 1703), prop. V, cap. 3 ff.; P. Allix, The judgement of the ancient Jewish Church against the Unitarians (1699), S. 361, S. 6 ff., und die deutsche Ausgabe, die G. Arnold bevorwortet hat (1709). G. Bull, Defensio fidei Nicaenae (1685), S. 26.

[2] Jurieu, Le tableau du Socinianisme (1690), S. 267 ff.; siehe auch seine Histoire critique des dogmes et des cultes bons et mauvais (1704); F. Spanhemius, Introductio ad hist. et antiqu. sacras (1675), S. 360; Hist. eccl. (1701), S. 677; Dallaeus, De usu patrum, S. 224 ff., S. 307 ff.

[3] Pearson, Vind. ep. S. Ignatii II, 7 ff.; ähnlich D. Petavius und Huetius.

[4] Éclaircissement sur la doctrine... des deux premiers siècles, (Mastricht) 1695.

[5] G. J. Vossius, Theses theologicae [3] (1658), S. 160; Theoph. Gale bei Glawe, a. a. O., S. 91 ff.

und Unionstheologen der verschiedenen Schattierungen; sie gibt der englischen Theologie oder einem so reinen Gelehrten, wie Casaubonus, die besondere Note; all diese Erscheinungen haben auf Calixt, der als Humanist den Melanchthonischen Traditionalismus in seiner irenischen Abzweckung wieder erweckt hat, eingewirkt[1]; und die traditionalistischen Züge bei den orthodoxen Lutheranern wie bei verschiedenen Sozinianern bestätigen das Urteil, daß trotz aller Gegensätze eine große gemeinsame Tendenz die wissenschaftlichen Bemühungen dieser Zeit geeinigt hat. Bei manchen von diesen Männern mögen es die Gedanken des Acontius gewesen sein, die nachgewirkt haben[2].

Seit Ievell von Salisbury, der als Kirchenvater die Väter der ersten sechs Jahrhunderte allein gelten lassen wollte, ist in England die humanistische Schätzung der Antiquität ungebrochen lebendig. Man braucht nur Beveridges Codex canonum ecclesiae primitivae (1678) aufzuschlagen, um dies Urteil bestätigt zu finden. Beveridge klagt über die Anziehungskraft des Neuen, und weist demgegenüber auf die alte und universale Kirche hin, deren Konsensus er den Privatmeinungen gegenüberstellt. Auch dasjenige, was die Schrift nicht ausdrücklich gelehrt hat, was aber durch die Antiquität und durch den Jahrhunderte alten Brauch der Kirche geheiligt ist, soll beibehalten werden. Von hier aus wird die Geschichte das beste Schutzmittel gegen die Häresien, die durch das Gewicht der Antiquität widerlegt werden; und es gibt keine höhere Aufgabe als die, den Sinn der alten und universalen Kirche über Glauben und Riten zu ermitteln. So treu haben die ersten drei Jahrhunderte die apostolische Wahrheit überliefert, daß dieser Zeit das Prädikat der virginitas der Kirche zukommt. Aber auch aus den Schriften der Väter des vierten und fünften Jahrhunderts kann man den Zustand als primaeva ecclesia accuratissime entnehmen; wie ernst sie es mit treuer Konservierung des Alten genommen haben, das zeigt der sechste Kanon des Nicänischen Konzils mit seiner Mahnung *τὰ ἀρχαῖα ἔθη κρατείτω*[3]. Ganz ähnlich ist die Hochschätzung der Antiquität bei

[1] Calixt hat die entscheidenden Gedanken seines Lebens von Casaubonus empfangen, den er in England persönlich kennen und aufs höchste zu verehren gelernt hatte. Auch mit Thuanus hat er sich in Paris persönlich berührt. Vgl. K. Müller, K. G. II, 2 (1919), S. 584.

[2] Casaubonus hat in seinem Brief an den Kardinal de Perron die Gedanken des Acontius entwickelt; in England sind die Stratagemata Satanae verschiedentlich nachgedruckt worden, und ein Kreis von Männern der bischöflichen und königlichen Partei hat in England seine Gedanken aufgenommen. Auch der Puritaner Amesius hat ihn einen der Großen seiner Richtung genannt. Vgl. K. Müller, a. a. O., S. 477ff.

[3] Vgl. das procemium zu Beveridges Codex canonum (1678); vgl. auch H. Hammond, De jure episcoporum.

Heinrich Dodwell. Er stellt zwar die Schriften der Väter unter die Schrift, da sie von Privatpersonen herrühren; aber er schreibt doch zugleich der primaeva ecclesia eine auctoritas plus quam humana zu[1]. Vor allem aber geben die alten Väter die Möglichkeit an die Hand, die Schrift richtig zu interpretieren[2]; denn sie sind mit dem prophetischen Geist ausgerüstet, und ihre Infallibilität verlangt, daß man auch den im zweiten Jahrhundert geltenden Traditionen mehr als menschlichen Glauben[3] zollt. Die Tradition legitimiert hier schließlich den Glauben an die Schrift; denn sie verpflichtet dazu, am Kanon festzuhalten. Bis in die Tage Konstantins sind diese außerordentlichen Geistgaben in der Kirche wirksam geblieben; dann hören sie und mit ihnen die Wunder auf, oder sie verfallen in Mißbrauch[4]. In der gleichen Verehrung der ecclesia primaeva hat Bullus seine Defensio fidei Nicaenae (1685) geschrieben, in welcher er zu beweisen sucht, daß die vornicänischen Väter die reine und von keinem Hellenismus befleckte Lehre des Nicänums vertreten haben, die zugleich die Lehre der Schrift ist[5]. Auch Caves sämtliche Arbeiten sind, wie schon ausgeführt wurde, in der Absicht geschrieben, die englische Kirche als die getreue Hüterin der maßgebenden apostolischen Kirche, deren Blüte unter Konstantin dem Großen stattfand, zu erweisen, und färben demgemäß von der Fragestellung her das Bild der alten Kirche mit dem Geist und den Bräuchen der eigenen Zeit. Auch seine Stellung zu kritischen Fragen ist durch diese dogmatischen Absichten bestimmt und über Gebühr konservativ[6]. Wie innerlich nah diese englischen Theologen Calixt gestanden haben müssen, sieht man aus dem Übertritt des Königsberger Calixt-Schülers Joh. Ernst Grabius zur anglikanischen Kirche. Die Verachtung der apostolischen Tradition hat nach seiner Meinung die Christenheit in die vielen Sekten zerspalten. Man hat wohl die Autorität der Schrift anerkannt, aber ihren Sinn nach eigenen placita und desideria zurecht gemacht, sodaß die apostolische Wahrheit durch neue Meinungen und Aberglauben verfinstert und der Streit in die Kirche gebracht wurde. Das Einigungsmittel erblickt Grabe unter Berufung auf Bull in der einmütigen Pflege und Anerkennung der primaeva ac purior antiquitas[7]. Die Verdienste der englischen Theologie um die Kirchenhistorie sind sehr hoch zu werten. Ihre Vielseitigkeit

[1] Dissertationes in Irenaeum (1689), Praef., § 14f.
[2] Ibid., Praef., §§ 11 u. 16; vgl. I, § 36.
[3] Ibid., Praef., § 11, II, § 2f., § 42.
[4] Ibid., II, § 4, § 59ff.
[5] Def. fid. Nic. procœmium S. 6ff., Praef. S. 5ff.
[6] Vgl. auch Caves Antiquitates patrum et ecclesiasticae (1701).
[7] Spicilegium ss. patrum at et haereticorum (1698), Praef.

kann durch den Hinweis auf James Usher veranschaulicht werden, der ebenso scharfblickende wie gründliche Untersuchungen über die Ignatiusbriefe, über das Apostolikum — schon er erkannte das kurze von Marcell von Amyra in seinem Brief an Julius von Rom zitierte Bekenntnis als das Bekenntnis der römischen Gemeinde —, über die Chronologie, über Gottschalk, über den Ursprung der Bischöfe und Metropoliten und über die Antiquitäten Britanniens geschrieben hat. Dabei ist es kein Zufall sondern eine in der Mentalität und in der dogmatischen Überzeugung begründete Notwendigkeit, daß die Engländer sich mit Vorliebe mit den Zeremonien und Institutionen befaßt haben; und auch die im allgemeinen konservative Beurteilung kritischer Fragen erklärt sich aus der dogmatischen Verehrung der Antiquität.

Hat schon die reformierte Theologie des 16. Jahrhunderts eine dem Melanchthonischen Traditionalismus entsprechende traditionalistische Theologie herausgebildet, so finden sich ähnliche Erscheinungen, die nur das Humanistische mehr als das Kirchliche betonen, auch im 17. Jahrhundert. Der große Gelehrte Casaubonus ist davon überzeugt, daß das Alter ein wesentliches Merkmal der Wahrheit ist[1]. Das, was zum Wesen der Wahrheit gehört, muß notwendig von Anfang an in der Kirche vorhanden gewesen sein[2]. Und so war in den ersten Jahrhunderten das Ideal der unschuldigen Kirche verwirklicht, die die einfache, praktische, unzeremonielle Wahrheit — das Wesen des Christentums — mit der Tat der Liebe und im Feuer der Trübsal bewährt hat. Christiani homines in praxi verae pietatis magis quam ipsius scientiae theoria fuerunt occupati[3]. Das Zeitalter Konstantins ist mit den beiden folgenden Jahrhunderten das aureum saeculum, die flos ipse ecclesiae, und erst nach dem sechsten Jahrhundert ist der Verfall der Kirche auf allen Gebieten eingetreten[4]. So gibt es auch für die Gegenwart nur die Forderung, aus aller Zertrennung und Kompliziertheit in die einfache Einheitlichkeit der alten Kirche zurückzukehren. Quamdiu enim principes populique Christiani sibi sinent persuaderi studium primaevae pietatis instaurandae meram esse novationem, defensionem vere inventionum humanarum et recentiorum ipsissimam esse religionis a Christo

[1] De rebus sacris et eccl. (1615), Epist. dedicatoria (gerichtet an Jakob von England, fidei defensor!).

[2] Casaubonus grenzt sich aber ab von Leuten vom Schlag des Baronius, quibus nihil est antiquum, nisi quod ipsi pro suo arbitrio prius iudicaverint orthodoxum (ibid.).

[3] Casaubonus, De rebus sacris et eccl., Proleg.

[4] Ibid., Proleg.; auch die Wunder beschränkt Casaubonus auf die erste Kirche; nur da waren sie nötig. S. 546.

traditae antiquitatem, indubitatum est . . . . ; ineundae concordiae nullam amplius aeque rationem neque spem in terris omnino superesse[1]. Auch hier werden, gerade im Streben nach Einfachheit, die Prinzipien der Dogmatik kompliziert. Neben die Schrift tritt die »einfache« alte Kirche, deren Lebensäußerungen in den Schriften der Väter Casaubonus in seinem Brief an de Perron als Mittel, die wahre von der falschen Kirche zu unterscheiden, empfiehlt[2].

Mögen die geschichtlichen Daten der Väter nicht immer zutreffend sein, in der Lehre sind sie Autorität. Das ist nicht römisch-katholisch gedacht; denn nicht die Kirche sondern die Antiquität, die ehrwürdige Hüterin der heilig-einfachen christlichen Wahrheit, ist der Kanon für die Wahrheit der Lehre[3]. Bei dieser inneren Stellung zur alten Kirche ist die Kritik des Casaubonus eben so beschränkt wie die der Engländer. Er sieht eben die alte Kirchengeschichte als heilige Geschichte an, die den Prinzipien der Profangeschichte entnommen ist. Als Blasphemie empfindet er die Konstatierung von Unterschieden zwischen Synoptikern und Johannes, und auch die Sibyllinen hat er nur deshalb angezweifelt, weil Gott den Heiden nicht mehr Weisheit als den Juden geben kann.

Ähnliche Gedanken können wir bei Gallasius lesen[4], der die alte humanistische Idee anführt, daß die Väter den Sinn der Schrift zu verstehen lehren und so den Weg zur Wahrheit weisen, oder bei Hugo Grotius, dessen annotationes zum Neuen Testament den Einfluß der humanistischen Wertung der Antiquität ebenso beweisen wie seine Ausführungen in den Prolegomena zu seinem großen juristischen Hauptwerk über die Bedeutung der alten Kirche für Lehre und Leben in Geschichte und Gegenwart. Auch Vossius[5] und Salmasius[6] zeigen ähnliche Ideen und selbst der noch andere Wege einschlagende Rivet oder Voetius ist nicht frei von ihnen[7]. Timann Gesselius, dessen Kirchengeschichte Christian Thomasius wegen ihrer Glorifizierung der drei ersten Jahrhunderte getadelt hat, findet die Wahrheit nach dem Wort Gottes bei dem consensus piae et priscae antiquitatis, die aus

[1] Ibid., Epist. dedic.

[2] Mehr als die successio personarum bürgt die successio doctrinae nach Casaubonus für die Reinheit der Väter. Vgl. exercit. XV.

[3] Vgl. M. Pattison, Isaac Casaubon (1875), S. 377f.

[4] Praef. in Iren.

[5] Voss, Praef. hist. Pelag., setzt den Konsensus der alten Kirche in das Apostolikum und in die vier ersten ökumenischen Konzilien; in ihr war der Geist lebendig, der den Sinn der Schrift aufschließt.

[6] Praef. zu De primatu papae.

[7] Rivet, Crit. s. specimen, Prol., cap. 8; Voetius, Sel. disput. Theol. I.

Männern bestand, die sancti simul et docti waren[1]. Kein Vernünftiger, so meint er mit Baronius, wird die Tradition ableugnen; aber Tradition ist nicht das, was eine Kirche oder ein Autor überliefert, sed quod ab Apostolorum aevo per universas ecclesias ab iis vel discipulis eorum fundatas per omnia vel saltem prima aliquot secula constanter decurrit[2]. Von hier aus ist der Blick auf die primaeva ecclesia gerichtet, über der ein eigenartiger und später verblassender Glanz liegt[3]. Im Vordergrund steht neben der simplicitas in Lehre und Riten — Christus hat, wie es mit Broughton heißt, keine neuen Riten gegeben — der amor pacis et concordiae Christianae[4]. Das Vorbild der ersten Kirche zeigt, daß man Differenzen über die Gnadenlehre oder den freien Willen in Frieden tragen kann und soll[5]. Wie stark die Traditionsidee gewesen ist, kann man auch der Gegenschrift Basnages gegen Bossuet entnehmen. Wenn Bossuet in seiner Histoire des variations des églises protestantes die katholische Kirche als die einheitliche, die Tradition in legitimer Sukzession schützende Größe den durch das Prinzip des Libertinismus gespaltenen und sich stets verändernden protestantischen Kirchen entgegenstellt, so beruft sich Basnage nicht minder auf die Tradition der alten Kirche, mit der die Reformierten übereinstimmen, und durch die sie in diesem Konsensus den Beweis der Wahrheit ihrer Lehre erbringen können, während die katholische Kirche an den Hauptpunkten die ursprüngliche christliche Lehre geändert hat[6]. Es ist der Gedanke von den Zeugen der Wahrheit, der die Durchführung der Traditionsidee ermöglicht. Eine neue Gestaltung des Traditions- und Sukzessionsgedankens ist so geschaffen[7]. Die Bedeutung der sich hieraus ergebenden Verteidigung der Albigenser und Waldenser für die Auffassung der Ketzer brauche ich nicht noch einmal zu besprechen[8].

---

[1] T. Gesselius, Historia sacra et ecclesiastica (1659), Praef.

[2] Ibid. I, 130. — [3] Ibid. I, 197; vgl. auch die Praef.

[4] Ibid. I, 202, 209, 217, 247, 326. — [5] Ibid. I, 191.

[6] Der Titel des Basnageschen Buchs ist sehr charakteristisch: Histoire de la religion des églises reformées, dans laquelle on voit la succession de leur église, la perpétuité de leur Focy, principalement depuis le VIII. siècle (1721); vgl. z. B. III, 140ff. — Auch Laroque hat in seiner großen Monographie über die Eucharistie Wert darauf gelegt, trotz des tiefen Verfalls das von den Zeugen der Wahrheit ausgehende Licht auch im 10. Jahrhundert nachzuweisen.

[7] Basnage, a. a. O., II, 318ff.

[8] Über das Verhältnis von Albigensern und Waldensern gehen die Meinungen der Gelehrten auseinander. Während die protestantischen Historiker zumeist Albigenser und Waldenser miteinander identifizieren, hat Bossuet — ähnlich dachte der Jesuit Daniel — die Albigenser für Manichäer erklärt und

Eine Schilderung der gedanklichen Voraussetzungen der Unionsversuche möchte ich hier nicht geben. Es ist ja bekannt, daß sie alle — unter verschieden starker Betonung verschiedener Punkte — von der Empfindung der Autorität und Normativität der alten Kirche beseelt gewesen sind. Man könnte das an Cassander, Marcus Antonius de Dominis oder an Paräus nachweisen, aber auch Jurieu, der wenigstens die protestantischen Kirchen vereinigen will, zeigt ähnliche Tendenzen. Die Toleranz des Urchristentums und der alten Kirche, die sich auf dem Apostelkonzil, im Osterstreit in der Frage der Ketzertaufe — nec ideo cessavit communio ecclesiastica inter partes litigantes — gezeigt hat, ist auch für die Gegenwart vorbildlich[1]. Irrtümer, die nicht die Fundamente betreffen, sind zu tolerieren. An der Bestimmung, die Jurieu diesem Kern des Christentums gibt, kann man erkennen, wie nah die humanistische Idee von einem einfachen und praktischen Wesen des Christentums dem Gedanken von der natürlichen Religion in der Aufklärung steht, wie dem Begriff der natürlichen Religion durch diese humanistische Vorstellung der Weg bereitet worden ist. Die Fundamente bestehen in den fünf Momenten, die die natürliche Religion konstituieren[2] — es gibt einen Gott; er ist einer; er muß verehrt werden; es gibt eine Unsterblichkeit und Vergeltung im Jenseits — und in den sechs Momenten, die für das Christentum wesentlich sind. Dazu rechnet Jurieu die Trinität, die Menschwerdung Gottes in Christo, den Heilstod des Gottmenschen, die satisfactio, die Auferstehung und das Gericht über Lebendige und Tote[3]. Hierzu kommen noch die ex finibus religionis als wesentlich gewonnene Merkmale, die gloria dei und die beatitudo hominum, in die nun die Probleme der Ethik hereingesetzt werden[4]. Praktisch hofft Jurieu die Union zu erreichen durch die Hilfe der Fürsten und der Politiker — die Theologen sind zu halsstarrig[5] —, durch mutua tolerantia, durch nachsichtige Interpretation

sie von den Waldensern geschieden. Philipp v. Limborch hat in seiner Historia inquisitionis (lib. 1, cap. 8) den Unterschied scharf herausgearbeitet. Basnage sucht zu vermitteln. Er trennt zwar auch Waldenser und Albigenser, aber er scheidet auch innerhalb der Albigenser selbst. Es gibt schlechte Albigenser, unter deren Namen sich Manichäer und Arianer verstecken, und es gibt rechtgläubige Albigenser, die mit den Waldensern übereinstimmen, deren Anfänge vor dem Auftreten des Petrus Waldus liegen. Auch Dannhauer hat eine Disquisitio über die Waldenser geschrieben.

[1] P. Jurieu, De pace inter protestantes ineunda consultatio (1688), S. 154ff., besonders 157 u. 159.

[2] Ibid., S. 161. — [3] Ibid., S. 162. — [4] Ibid., S. 164ff.

[5] Ibid., S. 261ff.: Omnis reformatio in ecclesia facta est auctoritate principum nec sine iis ulla spes est tantum opus perficiendi.

der Dogmen und durch das möglichste Verschweigen der dogmatischen Streitpunkte[1]. Quid opus est — so ruft Jurieu aus — has omnes quaestiones intricatissimas educere e scholae latebris in pulpitorum lucem! Quae pro et contra praedeterminationem physicam proferuntur nullum fructum bonorum operum edere per se apta nata sunt[2]. So münden hier die Ausführungen in Formulierungen, die an die doppelte Wahrheit anklingen. Die praktische Wahrheit bleibt dem Volk; die theoretische Spekulation ist für die Theologen.

So wirken die verschiedensten Elemente, die aber alle von dem großen Strom humanistischer Lebensstimmung getragen sind, auf den humanistischen Theologen des Luthertums im 17. Jahrhundert, auf Georg Calixt, hin. Aber Calixt ist auch innerhalb des Luthertums keine durchaus isolierte Erscheinung. Die Stellung der analytischen Methode innerhalb der methodischen Bewegungen der Zeit haben wir hier nicht zu verfolgen. Es wird genügen, wenn ich auf die traditionalistischen Anklänge auch bei den orthodoxen Lutheranern aufmerksam mache, die beweisen, wie sich humanistische Stimmung und kirchliche Gesinnung gegenseitig suchen und stützen. Wohl spricht Balthasar Bebel, die Tradition der Zenturiatoren aufnehmend, von den naevi und errores der Väter; aber er mahnt zu Bescheidenheit und Vorsicht. Viele Fehler sind durch Spätere oder Abschreiber zustande gekommen; viele Mängel sind lediglich Lapsus des Ausdrucks; und man muß sich hüten, die Fehler eines einzelnen der Gesamtheit der Antiquität aufzubürden[3]. Und jedenfalls beziehen sich wirkliche Irrtümer nicht auf das Ganze sondern auf Einzelheiten. Verfasser des nicänischen Symbols ist ihm in erster Linie Gott, danach Hosius[4]. Schurtzfleisch zergliedert wie M. Chemnitz den Begriff der Tradition[5] und zeigt uns damit, wie er mit dem Begriff ringt. Eine schriftliche Tradition kannte die alte Kirche jedenfalls nicht. Aber ihre sanctitas in Lehre und Leben ist eine regula inno-

[1] Ibid., S. 245ff.; vgl. 260.

[2] Ibid., S. 250f. — Die C. A. hält Jurieu als Unionssymbol für geeignet, nicht die F. C.: Haec enim concordia Bergensis est Flaccianorum opus (263ff., 274).

[3] Antiquitates eccl. (1679), art. X, sect. 2, § 2ff., § 23.

[4] Antiquitates eccl., art. 9, § 52f.

[5] Hist. eccl., S. 77f., 93. — Kromayer, der auch traditionalistisch der Geschichte gegenüber empfindet, lehnt dabei prinzipiell die Autorität der Kirchenväter ab, die für den Glauben nicht nötig sind, da man ja die Schrift hat, und denen gegenüber nicht die necessitas credendi sondern die libertas judicandi gilt (Ecclesia in politia, S. 61). Micraelius erklärt die sog. apostolische Tradition für eine Erfindung der Häretiker nicht ohne gelehrte Stützen in den Quellen (Syntagma 2, 1, 40).

centiae et praxeos ecclesiae[1]. Auch er bestimmt dann etwa Christi Geburtstag mit Hilfe der Angaben der Kirchenväter[2] — sie mußten das ja wissen — und zeichnet das Zeitalter der primaeva ecclesia als das jungfräuliche Zeitalter voll sanctitas, simplicitas und innocentia[3]. Umfaßt dieser Zustand die ersten drei Jahrhunderte — das vierte weist schon erhebliche Mängel auf —, so wird doch auch im fünften Jahrhundert die mit der Degeneration des Staates zusammenhängende Depravation der mores der Christen, nicht der religio behauptet, und auch im sechsten Jahrhundert wird der gute Zustand der Kirche unter Justinian bis auf einige Ausnahmen gerühmt[4]. Den Tiefstand hat die Kirche im zehnten Jahrhundert erreicht[5]. Wenn auch die lutherischen Dogmatiker von der perspicuitas, perfectio und sufficientia der Schrift überzeugt sind[6], so hat sich doch in der Anschauung von der Kirchengeschichte ein traditionalistisches Element erhalten, das etwa auch der Absicht Dannhauers zugrunde liegt, der die consanguinitas nostrae cum veteris Christeidos familia aufweisen will[7].

Auch Georg Calixt weist in seiner Prinzipienlehre die höchste Stelle unter den Autoritäten der heiligen Schrift zu. Tota scriptura est divinitus inspirata, wie es in seinem Traktat De auctoritate sacrae scripturae heißt. Denn die Schrift enthält göttliche Kraft. Trotzdem ist die Tradition notwendig. Denn, obwohl alle Dogmen in der Schrift enthalten sind, so ist doch die Stellung der Menschen zu ihr nicht die gleiche. Traditione itaque opus ideo tantum est, quia, sicut Vincentius monuit, non omnes uno eodemque modo scripturas interpretantur, ut qui nova et falsa fundamentali doctrinae adversa invehunt, ex iis, quae

---

[1] Hist. eccl., S. 102. — [2] Ibid., S. 9. — [3] Ibid., S. 83, 102, 122.

[4] Ibid., S. 121f., 133; S. 161, 182.

[5] S. 221. — Übrigens hat Schurtzfleisch auch Münzen für die Kirchengeschichte herangezogen (S. 133).

[6] Joh. Gerhard, Loci theologici (1767), loc. 1, cap. 2, § 25ff.: Wohl bezeugt die Kirche die Autorität des Kanons, indem eine Generation das Zeugnis der Tradition von der vorhergehenden bis hinauf zu den Aposteln empfängt; aber den letzten Schluß des Glaubens muß man aus der Schrift selbst machen. Vgl. loc. 1, cap. 4, §§ 55 und 63ff., bes. § 67; loc. 1, cap. 5 und cap. 6, § 84; loc. 2, cap. 1, § 3, cap. 5, § 84 und § 97. Die gelegentliche Dunkelheit der Schrift hat pädagogischen Zweck; die Väter irren, und ihre Autorität ist stets abhängig von derjenigen der Schrift und ihr untergeordnet. Vgl. auch tom. II, loc. 1, cap. 19, § 396 und § 399f. Die katholische Traditionsidee rührt von den Pharisäern her, und Bellarmins Hypothese von einer geheimen, mündlich von Christus überlieferten Tradition ist eine häretische Behauptung der Karpokratianer, die an Schwenkfelds Ideen grenzt.

[7] Christeis, sive drama sacrum (1696), S. 3.

alioquin admittere solent et aliter interpretari nequeunt, promtius convincantur[1]. Von neuem lebt hier der alte Humanistengrundsatz auf, die Schrift mit Hilfe der Väter zu interpretieren, freilich nicht in dem Sinn, daß die dunkle Schrift des Lichtes der Tradition bedarf, sondern so, daß die alte Wahrheit gegen die Neuerungen der Häretiker geschützt werden muß. Denn der Glaube, den die Schrift lehrt, muß fest und unwandelbar sein. Neque enim fides catholica tale quidpiam est aut credi debet, quod post multa demum secula hic aut ille ex scripturis eruerit, nedum quod ad huc ex iis primum emendum sit, sed est doctrina, quae cum scripturis, immo ecclesia ipsa coepit, et in orbem universum propagata fuit[2]. Der wahre Glaube muß aber auch alt sein. Etwas, was zwei oder drei Jahrhunderte alt ist, ist keine Autorität[3]. Endlich stehen nicht alle Glaubensartikel auf gleicher Stufe nebeneinander. Es gibt fundamentale und nicht fundamentale Wahrheiten; es gibt ein einfaches »Wesen« des Christentums, einen »Kern«, der niemals verschwunden ist; er mag zugedeckt und verhüllt gewesen sein, aber er ist immer da gewesen. Die wahre Lehre ist nie abgerissen; immer sind die zum Teil notwendigen Glaubenssätze gelehrt worden, wenn auch nur durch die Vermittlung des Apostolikums, des Vaterunsers und der zehn Gebote, oder der mittelalterlichen Erbauungsschriften, die die Seligkeit durch die eigenen Verdienste ausschließen. Quaecumque ergo ab omnibus illis ecclesiis unanimi consensu traduntur et approbantur, illa non est, cur tamquam catholica et ab ipsis apostolis protecta recipere dubitemus[4]. Dieser Kern des Christentums, dies Wesentliche, das notwendig ist, ist nun einmal reine Wirklichkeit gewesen. Denn es gibt klassische Epochen in der Geschichte, und die klassische Epoche des Christentums findet Calixt bei der primaeva et erudita antiquitas[5]. So führen die verschiedensten, sämtlich humanistisch empfundenen Motive auf dasselbe Ziel, auf den consensus quinquesaecularis, der nicht nur die reine Wahrheit klassisch und normativ reproduziert sondern auch das Wesentliche, Notwendige, Bedeutsame aus der Menge der biblischen Lehren hervorhebt. Ecclesia igitur illa, quam adeo diris et immanibus totiesque per trecentos propemodum annos repetitis persecutionibus Roma et

[1] De auctoritate antiquitatis ecclesiasticae, S. 64f.; vgl. auch praef. zu Augustins De doctrina, und Apparatus theologicus, S. 29ff.

[2] De auctoritate antiqu. eccl., S. 67. — [3] App. theol. [2] (1661), S. 158.

[4] De auct. antiqu. eccl., S. 68; vgl. S. 74: ... Pro Apostolico habendum sit, quod illi uno ore docent et tamquam Apostolicum se accepisse tradunt. Er stimmt Tertullian zu: Ceterum quod apud multos (rectius sine dubio dixisset apud omnes) unum invenitur, non est erratum sed traditum (S. 68).

[5] Vgl. den Traktat De univ. primaevae ecclesiae auctoritate.

Romana potentia afflixit, positam protecto et hospitantem in ipso Romano imperio, non extra, illa inquam ecclesia vere fuit Christi ecclesia[1]. Auch Calixt legt großen Wert auf das Martyrium der alten Christen, die nicht so töricht waren, daß sie für einen Nicht-Gott gestorben wären[2]. Ergo proxime a scriptura vel una cum scriptura, ipsa iudice et auspice, audiamus voces et doctorum sanctorum et martyrum Jesu[3]. Das also ist die Grundlage, die Schrift und ihre expositio durch die drei ökumenischen Symbole und die Konzilien von Ephesus und Chalcedon. Und nur das sind die Grundwahrheiten, die uns durch die Konzilien und die besten Väter übermittelt werden[4]. Quae vero in scripturis non habentur et toti puriori antiquitati ignota fuerunt, articulos Christianae catholicae fidei reputare non possumus. Scimus enim et certissimi sumus, quicquid ad salutem creditu necessarium est, ab Apostolis et eorum discipulis, primitivae ecclesiae antistitibus creditum, et litterarum monumentis consignatum fuisse[5]. Will man die arg getrennten und gestörten Kirchen wieder in der einen katholischen Kirche vereinen, so bleibt nichts übrig, als auf diese gemeinsame Grundlage zurückzugehen, und alles das zu vergessen, was die einzelnen Kirchen, zum Teil unter dem Einfluß des Antichristen, über diesem Fundament an trennenden und nicht heilsnotwendigen Sonderlehren aufgebaut haben. Luther hat den Grund wieder ans Tageslicht gebracht; aber die protestantischen Kirchen sollen die sie trennenden Sondermeinungen, wie die Lehre von der Prädestination und von der Ubiquität, als nicht heilsnotwendig beiseite lassen — die alte Kirche hat das auch gekonnt — und sich lieber als auf die Augustana auf die altkirchlichen Symbole festlegen, und die Katholiken sollen die unter der Herrschaft des Antichristen bei ihnen eingeführten Neuerungen ablegen und sich im heiligen consensus quinquesaecularis mit den Prostestanten vereinen[6].

Calixt ist — cum grano salis — ein Melanchthon redivivus; aber das Humanistische ist in ihm stärker als das Kirchliche, und die Wittenberger haben ein Ohr für die aus Humanismus und Historismus sich

[1] De auct. antiqu. eccl., S. 75. — [2] Ibid., S. 79.
[3] De auct. antiqu. eccl., S. 76. — [4] Ibid., S. 108; App. theol. [2] 157.
[5] App. theol. 158.
[6] Wie Calixt von den Zeremonien denkt, zeigt App. theol. 158: De caetero, quod ceremonias attinet, quoniam sine iis ecclesiam esse non posse et tamen in earum observatione salutis cardinem non versari novimus, ut ad apostolicas et quales castissimis ecclesiae temporibus usurpatae fuerunt, quam proxime accedamus, adnitimur, interim differentiam, si quae alibi et apud alios occurrat, non accusamus aut damnamus, ea nihilo obstante parati unitatem et conjunctionem servare.

leise herausbildende relativistische Weltanschauung gehabt, als sie ihn bekämpften. Die Auseinandersetzung des Flacius mit den Philippisten ist im Luthertum nicht ohne Wirkung geblieben. Jedenfalls ist Calixts Traditionalismus dem katholischen Traditionsprinzip nicht gleich zu setzen. Er weiß nichts von einer mündlichen Tradition, und der consensus quinquesaecularis ist kein neues und selbständiges Erkenntnisprinzip neben der Schrift sondern eine Bürgschaft und Akzentuierung der aus der Schrift herausgeholten Grundwahrheiten. Monemus nos per traditionem non velle intellectam doctrinam a scripturis canonicis alienam sed potius ecclesiae priscae catholicaeque testimonium et consensum, quo ipsa illa, quae in scripturis proponuntur, dogmata comprobentur[1]. Calixt hat auch den Papst als den Antichristen bekämpft[2] und der katholischen Polemik, die den Protestantismus als Neuerung hinzustellen liebte, entgegengehalten, daß der Protestantismus die alte, vom Papst verschüttete Wahrheit belebt habe, während die Katholiken die Grundlagen der Kirche der ersten fünf Jahrhunderte mit unzähligen Neuerungen verhüllt und erstickt haben und erst einmal das legitime Alter ihrer Dogmen und Institutionen beweisen müssen. Calixt ist auch kein Spiritualist; er hält vielmehr eine nicht fortgebildete und nicht fortzubildende kirchliche Grundlage fest, eine reine Lehre, die, am Anfang praktisch, einfach und klar, erst durch spätere Zusätze verdunkelt und kompliziert worden und zu allen Zeiten vorhanden gewesen ist. Es kommt nur darauf an, den Schutt wegzuräumen und sich auf das Fundament zu besinnen. Er ist im tiefsten Humanist, ein Geistesverwandter des Casaubonus, ein Kind seiner Zeit, das an die klassische Antiquität, di pia ed erudita antiquitas, glaubt, ein Gelehrter, der die — trotz aller historischer Bildung — letztlich geschichtslose Restitution einer dogmatisch begrenzten Idealzeit für möglich hält. Er hat auch die Verbindung der Theologie mit den übrigen Wissenschaften angestrebt und die Verwertung nicht nur von Philologie, Geschichte und Philosophie sondern auch von Mathematik und Physik in der Theologie gefordert[3]. Die göttliche Wahrheit wird durch die menschliche Wissenschaft bekräftigt und erläutert. Expliziert die Philologie die voces der Schrift, so die Philosophie die res vocum[4]. Die Unkenntnis der Sprachen hat Häresien erzeugt, und auch die Scholastik hat an mangelhafter sprachlicher Erudition gelitten[5]. Philosophische Unkenntnis

[1] De univ. primaevae eccl. auctoritate, S. 101.

[2] De pontif. Rom. orationes tres (1658), S. 81ff.

[3] App. theol. [2] (1661). — [4] Ibid., S. 45.

[5] Ibid., S. 139: Die scholastische Theologie kann kein Griechisch und leitet die Dogmen aus der Vulgata und den lateinischen Kirchenvätern ab.

zeigt sich schon bei Origenes und hat Flacius zu seiner Verwischung des Unterschiedes von Substanz und Akzidens getrieben[1]. Immer wieder lobt er an den Vätern außer ihrer Schriftkenntnis ihre Erudition, und vorbildlich hat Basilius seinen Schülern den rechten Gebrauch der heidnischen Theologie und Philosophie dargelegt[2].

Die Anschauung Calixts vom Verlauf der Kirchengeschichte ergibt sich aus dem Gesagten von selbst. Aber man muß vielleicht hinzufügen, daß die Herausbildung seiner Unionsidee mit unter dem Einfluß der historischen Traditionsidee erfolgt ist. Die Anerkennung der klassischen Anfangszeit der altchristlichen Kirche ist die Voraussetzung für die Gestaltung seiner Unionspläne gewesen. Man kann bei Calixt deutlich sehen[3], daß er den drei ersten Jahrhunderten eine Vorzugsstellung innerhalb der Kirchengeschichte einräumt; in ihnen ist die prisca Christiana simplicitas ac sinceritas Wirklichkeit geworden. Aber auch vom vierten und fünften Jahrhundert urteilt er: Hisce temporibus, si studia et eruditionem spectes, ἀκμὴ fuit ecclesiae, ipsum robur et virilis aetas doctrina et scriptis pollens, postquam magis magisque in senium prolapsa et quasi effoeta facta est. Sane si ad fidei pietatis et caritatis fervorem respicies, prioribus tribus ab exhibito Messia seculis iisque perpetuae fere calamitati et persecutioni obnoxiis, ἀκμὴ fuit ecclesiae et aetas maxime virilis; sin ad eruditionem et quidem acquisitam concessero adolescentiam potius tum fuisse[4]. Mit dem siebenten Jahrhundert, das er als infelix charakterisiert, macht er den entscheidenden Einschnitt. Denn in ihm ist Muhammed aufgetreten, und Bonifaz III. wurde durch Phokas endgültig in seine antichristlichen Würden als caput omnium ecclesiarum eingesetzt. Dabei ist der apokalyptische Hintergrund der Geschichtsvorstellung noch nicht verwischt. Τὸ κατέχον ist der römische Staat, und mit dem Ende des römischen Reichs in Augustulus kann der Antichrist sich frei herrschend bewegen[5]. Cum igitur imperatores Romani primum sua sponte deseruissent, mox barbarorum potentia excussi essent et stabilem imperii sedem non nisi Constantinopoli haberent, in Italia vero per Exarchas suos extremo tantum margine haererent et non quidem in ipsa urbe Roma sed extra eam: tum prodiit et in conspectum sese dedit atque ita revelatus est ὁ ἄνομος.

[1] App. theol., S. 53 f. — [2] App. theol. 114 ff., 35 u. 39.

[3] Einen Abriß der Kirchengeschichte gibt er im »Diskurs von der wahren und falschen Religion« (1633).

[4] App. theol. [2], S. 125. Calixt polemisiert direkt gegen die Auffassung, als wäre der Verfall schon in den ersten Jahrhunderten in die Kirche eingebrochen. Vgl. Henke, Calixt und seine Zeit II, 86 ff.

[5] De pontif. Rom. orationes tres (1658), S. 86.

Nempe a Phoca crudelissimo parricida Bonifatius tertius titulum oecumenici Pontificis impetravit et ut princeps ac caput omnium ecclesiarum haberetur, obtinuit[1]. So hat auch Calixt mit Hilfe der Verfallsidee die Begrenzung der idealen Zeit vorgenommen und unterscheidet sich eben damit von dem katholischen Traditionalismus. Auch für ihn ist der Bruch in der Entwicklung, wie für alle Protestanten, die Voraussetzung seiner Position überhaupt; aber er glaubt, durch einfache Restitution der Zeit vor dem Bruch auch die Gegenwart dem Ideal näher bringen zu können.

Daß diese Probleme und Tendenzen eine Verstärkung der historischen Betrachtungsweise und Fragestellung bedeuten, versteht sich von selbst. Wie die Schrift die Wissenschaft der Exegese notwendig macht, so der Rückgang auf die Antiquität die Geschichtsforschung[2]. Sie nützt der Theologie dadurch, daß sie den Sinn für die kirchliche Einigung stärkt und zugleich das Eindringen von häretischen Neuerungen verhindert[3]. Wenn Joh. Gerhard das theologische Studium mit der Kirchengeschichte enden läßt, so daß diese wie ein Appendix zu der in Dogmatik und Polemik auch unter historischem Gesichtspunkt durchgearbeiteten Lehre erscheint, so stellt Calixt die Kirchengeschichte in die Mitte des Lehrplanes als Vorbereitung auf Dogmatik und Polemik. Die Kirchengeschichte wird also bei ihm die Grundlage des eigentlichen Systems. Die Regeln, die er für die Erforschung der Kirchengeschichte gibt, bekunden einen frischen und weiten Blick. Er meint, man müsse die Kirchengeschichte auf der Grundlage der Profangeschichte schreiben, und auch die Kirchenväter müßten als Quellen für die Kirchengeschichte selbst herangezogen werden[4]. Er hat Muhammed eingehend behandelt[5], und der stark betonte Anknüpfungspunkt seiner Dogmatik und seiner Ethik — in beiden Fällen beginnt er mit Betrachtung der Religion der Peruaner und anderer Heiden — ist die natürliche Religion. Hier sieht man die Überleitung zur Theologie der Aufklärung[6], und auch der orthodoxe Intellektualismus Calixts weist ebenso über sich selbst hinaus, wie die moralistische Haltung seiner Theologie mit ihrer Betonung der guten Werke und mit ihrer Hoffnung auf den Lohn im Jenseits, der in der Vereinigung des auferstandenen Leibes mit der unsterblichen Seele besteht[7]. Wir besitzen von Calixt selbst und von seinen Schülern

[1] Vgl. auch App. theol. 125, 277 und De statu rerum in eccl. occid., cap. 76.
[2] App. theol. 175. — [3] Ibid. 29ff. — [4] Ibid. 30, 183. — [5] Ibid. 58ff., 76ff.
[6] An die Aufklärung erinnert auch die unsystematische journalistische Schriftstellerei Calixts, die den Thesaurus und das Systema verschmäht und in ungezwungenen Einzelabhandlungen ihre Gedanken ausspricht.
[7] Vgl. O. Ritschl, Artikel Calixt in der R. G. G.

— Joachim Hildebrand und Conrad Hornejus werden häufig respektvoll zitiert[1] — eine Anzahl von historischen Arbeiten, die in musterhafter Weise die Geschichte von Institutionen und Bräuchen untersuchen, und — um nur eine Einzelheit zu erwähnen — Calixt selbst hat die hierarchische Organisation der Kirche aus dem politischen Vorbild der Einteilung des römischen Reichs abgeleitet[2].

10. Steht bei den gelehrten Theologen dieses Jahrhunderts die traditionalistische Geschichtsauffassung im Vordergrund, so wird sie doch bei allen Protestanten durch die mit ihr verbundene Verfallsidee begrenzt und zurückgedrängt. In einzelnen Fällen ist das bereits in der bisherigen Darstellung hervorgetreten; in anderen soll es jetzt nachgeholt werden. In der Regel wird der Einschnitt im siebenten bzw. im sechsten Jahrhundert gemacht. Post saeculum sextum quam sit paullatim una cum temporum conditione immutata prior forma theologiae, nemo potest veteris memoriae peritus ignorare[3]. Es ist die Aktion des Kaisers Phokas und Bonifazius III. — verbunden gelegentlich mit dem Hinweis auf das Auftreten Muhammeds, des antichristus orientalis —, welche bestimmend hervorgehoben wird. Die erste Epoche der Kirche, in der die Lehre im allgemeinen und als Ganzes rein blieb, umfaßt die ersten sechs Jahrhunderte. Seitdem verstärkt sich die Minderwertigkeit in Frömmigkeit und Lehre und mit dem neunten oder zehnten Jahrhundert

---

[1] Joachim Hildebrand schrieb u. a. Abhandlungen, die Arnold zitiert hat; De ritibus sacris (S. 14: Prisci igitur ritus universaliter per ecclesias olim recepti sancte retineri, nec ab ulla particulari ecclesia abrogari temere debent); De nuptiis veterum christ. (1733); De precibus; De veterum oblationibus; Veteris eccl. martyrium imprimis et ss. patrum ars bene moriendi. — C. Hornejus zeigt in seinem Compendium historiae Ecclesiasticae, quae a. Chr. n. usque ad initium imperii Constantini M. in ecclesia gesta sunt [2] (1679) den Nutzen der Kirchengeschichte in folgenden Punkten auf: 1. Sie deckt die kanonischen und nichtkanonischen Bücher des A. und N. T. auf. 2. Sie zeigt den wahren und falschen Sinn der Schrift. 3. Sie lehrt die die Lehre des N. T. bestätigenden Zeugnisse der alten Kirche. 4. Sie beschreibt Sitten und Bräuche der alten Kirche und ihren Mißbrauch. 5. Sie zeigt die Häretiker und ihre Bekämpfung. 6. Die zertrennten Kirchen der Gegenwart sollen den echten und einigen Sinn der nicht durch Kontroversen zerspaltenen primitiven Kirche kennen lernen, ut ad eius formulam . . . . componentur atque ex optatissima concordia et unitate fidei . . . . coaclescant (I, 1, 2). Hornejus gibt die regula fidei nach den einzelnen Vätern, Hieronymus, Rufin, Irenäus, Tertullian, wieder; nach ihr, die sich inhaltlich mit dem Apostolikum deckt und von Anfang an existiert, ist gepredigt worden (I, 8, 11 u. 16).

[2] App. theol. 210ff.

[3] Casaubonus, a. a. O., Proleg.

bricht völlige Nacht über die Kirche herein[1]. Die Verfallsidee schimmert auch durch, wenn Joachim Hildebrand die sechs ersten Jahrhunderte hindurch die Christen einen seligen Tod im Aufblick auf den Tod Christi haben und erst hinterher sub papatu Irrtümer und Aberglauben in die Kirche eindringen läßt, oder wenn Dodwell den Verfall der Geistgaben und den Mißbrauch der Wunder seit dem vierten Jahrhundert behauptet. Der Verfall wird dabei geschildert im Hinblick auf das antichristliche Papsttum, auf den Aberglauben, die päpstliche Tyrannei und die Depravation der Lehre. Auch der Begriff der Hellenisierung ist ein Bestandteil der Verfallsidee[2].

Die Zeit Konstantins wird zumeist als das goldene Zeitalter der Kirche, als flos ecclesiae, charakterisiert. Es ist das Mannesalter der Kirche, hinsichtlich der eruditio mentis, der puritas doctrinae, der sanctitas cultus, der probitas et gravitas morum und der copia illustrium virorum[3]. Konstantin erscheint hier als der Reformator der Kirche, der große Glücksspender, der mit Gottes Hilfe den Teufel zwang, Verfolgungen und Unruhen aufzugeben[4]. Die Ermordung des Crispus und der Fausta rechnet ein besonders weitherziger Lutheraner zu den naevi ac errores, und auch Schurtzfleisch entschuldigt ihn mit dem Gemeinplatz »homo erat«, obwohl er multis quidem laboravit vitiis[5].

Dabei hat sich aber das Bewußtsein erhalten, daß den drei ersten Jahrhunderten eine ganz besondere Vorzugsstellung in der Kirchengeschichte zukommt. Das können wir nicht nur bei Schurtzfleisch konstatieren oder bei Dodwell angedeutet finden — das fragliche Material ist schon herangezogen worden — sondern auch Timann Gesselius

---

[1] H. Kromayer, Ecclesia in politia (1673), S. 61; vgl. S. 319; Micraelius, Syntagma historiarum eccl. (ed. 4, ed. Hartnack) 2, 2, 7; vgl. 2, 2, 33; J. Hildebrand, Veteris eccl. martyrium imprimis et ss. patrum ars bene moriendi, S. 98; Dodwell, Dissert. in Irenaeum II, § 59ff.; auch die Periodisierung des Paraeus ist von der Verfallsidee beherrscht (Medulla, Univ. hist. 159, 191, 237). Vgl. Dresser, Isagoge hist. VI, 6, wo der Verfall erst ins Mittelalter verlegt wird; Schurtzfleisch, Hist. eccl., S. 195, 161, 221.

[2] Micraelius, Syntagma 2, 2, 3; vgl. 2, 2, 12: Malitiae cessit pietas.

[3] Casaubonus, De rebus sacris et eccl., Proleg.; Sagittarius, Introductio in hist. eccl. (1718; Vorrede 1694) 3, 1; Micraelius, Syntagma 2, 2, 3; B. Bebel, Antiqu. eccl. (dedicatio); Boecler, Hist. univ. 4 s., cap. 4, § 1, unter Berufung auf Fr. Balduin.

[4] Hottinger, Hist. eccl., cap. 4, s. 1; vgl. s. 4; Pappus, Epitome hist. eccl., S. 55; Paraeus, S. 191; vgl. Baronius, Ann. 312, cap. 75 u. 87. Kritischer ist Fleury, der meint, man müsse das Gute glauben, das Zosimus, und das Schlechte, das Eusebius von Konstantin berichtet (H. e. XI, 60).

[5] Kromayer, Eccl. in pol., 141f.; Schurtzfleisch, H. e. 123f., 133.

schwelgt geradezu in der simplicitas und pietas der alten Kirche dieser Jahrhunderte, und Fr. Spanheimius preist die felicitas ecclesiae singularis im zweiten Jahrhundert[1]. Auch der Gedanke an die Verfolgung — sanguis martyrum pinguedo ecclesiae[2] — spielt hier herein und trägt dazu bei, den Glanz der ersten Kirche zu erhöhen. Man ist so von dem Gefühl beseelt — auch bei Calixt trat das hervor —, daß wohl die sechs oder fünf ersten Jahrhunderte die zusammengeschlossene und vorbildliche Zeit der christlichen Antiquität sind, daß aber zugleich die ersten drei Jahrhunderte, gerade was die Frömmigkeit anlangt, den späteren drei überlegen sind, wenn ihnen auch noch die theologische Erudition gefehlt hat. Unzweifelhaft wirkt hier die oft zitierte Stelle aus dem Anfang des achten Buches der Eusebianischen Kirchengeschichte nach.

Und von hier aus fallen doch nun leise Schatten auf das Zeitalter Konstantins. Die übliche, »kirchliche« und am meisten verbreitete Form, diese Schatten zu zeichnen, ist die stereotype Anknüpfung der Arianischen Häresie an die Wirksamkeit Konstantins. Der Satan, der die Kirche nicht mehr mit Gewalt bekämpfen konnte, bediente sich des schleichenden Giftes der Häresien und gefährdete so die im Frieden blühende Kirche[3]. Man hat aber die Linien auch kräftiger geführt. Schurtzfleisch betont unter dem Einfluß der eben erwähnten Eusebstelle, daß pietas, integritas und simplicitas in der Ruhe verschwinden und auch den zelus heroicus vermißt er in diesem Jahrhundert. Ebenso hören die Wunder — er betont das wie Dodwell — auf[4]. Timann Gesselius, der die normative Antiquität grundsätzlich auf die drei ersten Jahrhunderte beschränkt, sieht die politische Bedeutung Konstantins, der die demokratische Selbstregierung der Kirche durch die rein aristokratische Herrschaftsform ersetzt habe[5]. Sein Urteil über das vierte Jahrhundert ist, beeinflußt von der Idee des Segens der Verfolgung, unter Berufung auf die bekannten und oft herangezogenen Stellen bei Hieronymus in der Vita Malchi, bei Salvian in De providentia, bei Sulpicius Severus,

---

[1] Fr. Spanhemius, Introductio ad hist. et art. sacras (1675), S. 303; Schurtzfleisch, H. e. 102.

[2] Pappus, Epitome, S. 93.

[3] Hottinger, Hist. eccl., cap. 4, s. 1, § 5; Pappus, Epitome, S. 48, 172, 194; Schurtzfleisch, H. e. 121; Dodwell, Diss. in Iren. I, § 11; Fr. Spanhemius, Introductio 401; Micraelius, Syntagma 2, 2, 25.

[4] Schurtzfleisch, H. e. 121ff.

[5] T. Gesselius, H. e. I, 374, 376: Die christlichen Fürsten regieren die Kirche allein, neglecta plebe et populi senioribus.

Eusebius, Ammianus Marcellinus, bei Hospinian[1] und Nikolaus von Clémanges[2], sehr trübe. Illustre, me hercle, hoc est seculum, quo res Christianae in amplitudine et splendore quam plurimum auctae sunt, sed utrum cum amplitudine humilitas, cum splendore simplicitas, cum divitiis charitas accreverint, ipsa docebit historia. Und sie lehrt, daß simplicitas und pietas durch avaritia und aemulatio in der Kirche verdrängt worden sind[3]. Ebenso schreibt Fr. Spanheim, der auf die im vierten Jahrhundert zunehmende Autorität der römischen Bischöfe mit allen ihren Nachteilen und auf den wachsenden Aberglauben in Lehren und Bräuchen hinweist: Luxus gliscens in ecclesiam simul cum opibus dignitatibus, ambitione, superbia clericorum et requie a persecutionibus sub Christianis jam principibus. Im Zusammenhang mit dieser Konstruktion führen die Paulinische Tradition von dem Geheimnis der Bosheit, das sich schon zur Zeit der Apostel regt, die Beobachtung des Auftretens der Häretiker seit den Tagen der Apostel und die Erkenntnis, daß fremde Riten schon in den ersten drei Jahrhunderten in das Christentum eingedrungen sind, zur Konstatierung von Flecken auch in der vorbildlichen und musterhaften Jugendzeit des Christentums. Schon die Magdeburger Zenturiatoren haben auf die seit dem zweiten Jahrhundert zunehmenden Zeremonien als auf die ersten Anfänge einer antichristlichen Depravation des Christentums hingewiesen, und die Beobachtung hellenistischer Einflüsse auf die christliche Religion reicht bis in den Humanismus zurück. So notiert Fr. Spanheim zum dritten Jahrhundert die Übernahme mancher Riten aus dem Heidentum und bemerkt dazu: Quo plus a prima aetate hoc plus a simplicitate discessum est[4]. Ebenso konstatiert er hinsichtlich der mores eine Entfernung von der apostolischen Einfalt, et gliscuit corruptio et in clerum sic in plebes Christianas[5]. Ähnliche Defekte hebt Schurtzfleisch am zweiten Jahrhundert hervor, und auch Micraelius tadelt am Passahstreit nicht nur Victors Herrschsucht sondern auch die übertriebene Hochschätzung der Zeremonien, die sich darin ausspricht und zu einer Beschneidung der christlichen Freiheit führt[6]. Ganz allgemein ist der Hinweis auf

[1] Hospinian, De templis V, 4: Hodie venenum infusum est ecclesiae.

[2] Nic. von Clémanges, De corrupto eccl. statu: Ubi paulatim ex divitiis rerum secundarum affluentia, luxus et insulentia in ecclesiam subiere, tepescere sensim coepit religio, virtus hebescere, solvi disciplina, charitas minui, tolli humilitas usw.

[3] Fr. Spanhemius, Introductio, S. 401f., 409ff.

[4] Fr. Spanhemius, Introductio, S. 360; vgl. 364. — [5] Ibid., S. 366.

[6] Schurtzfleisch, H. e. 83; Micraelius, Syntagma 2, 1, 26 u. 2, 2, 11; vgl. auch J. Hildebrand, De rit. sacris; Casaubonus, De rebus sacris et eccl., S. 550ff.; T. Gesselius, H. e. I, 202ff.

die häretische Gegenbewegung; schon Apostelgeschichte 6 zeigt sich das semen discordiae, und Häretiker haben schon die Arbeit der Apostel gestört[1].

So ist die traditionalistische Grundstimmung der alten Kirche gegenüber durch die verschieden durchgeführte Verfallsidee modifiziert. Jedenfalls ist es wichtig, daß alle Protestanten — auch hier muß man an den Einfluß des Ivell von Salisbury erinnern[2] — einen Bruch in der Kirchengeschichte ungefähr mit dem sechsten Jahrhundert kennen; viele zeigen eine besondere Hochschätzung der ersten drei Jahrhunderte innerhalb der die ersten sechs Jahrhunderte umfassenden Antiquität; manche legen auf die ersten Spuren des Verfalls in den ersten drei Jahrhunderten den Finger, und nicht durchgängig wird auch von diesen orthodoxen Kirchenhistorikern das vierte Jahrhundert als die Blüte der Kirche verehrt.

Interessant ist der Versuch Ussers, der in einer gelehrten Auslegung von Apokalypse 20, 1—3 einen durch die apokalyptischen Ideen bestimmten einheitlichen Aufriß der Epochen der Kirchengeschichte versucht[3]. Der Antichrist tritt nach 600 Jahren offen in die Erscheinung; aber das mysterium iniquitatis ist schon seit dem aureum seculum, seit dem ersten Jahrhundert wirksam[4]. Unter Berufung auf die bekannten Äußerungen Hegesipps bei Euseb, Eusebs selbst, des Hieronymus, Ammianus Marcellinus, Cyrills von Jerusalem und Isidors von Pelusium weist er nach, daß die erste Kirche die reine Braut war, daß Häresien schon nach dem Tod der Apostel sie befleckt haben, daß das Aufhören der Verfolgung Zwiespalt unter die Geistlichen und der lange Friede, den Konstantin der Kirche schenkte, viel Übel über die ganze Christenheit gebracht haben[5]. Gleichzeitig mit dem okzidentalischen Antichristen, dem Papst, erblickt der orientalische Antichrist, Muhammed, das Licht der Welt[6]; aber erst nach tausend Jahren wird im seculum ferreum der Satan durch den mit besonders dunklen Farben gezeichneten Sylvester II. frei, und den Höhepunkt erreicht die Herrschaft des Antichristen unter Gregor VII., der, wie sein Name Hildebrand = Höllebrand beweist,

---

[1] Micraelius, Syntagma 2, 1, 26; 2, 2, 11; 2, 1, 39f.; Boxhorn, Hist. univ. 117; Fr. Spanheim, Introductio 304; T. Gesselius, H. e. I, 143; Dannhauer, Christeis 164.

[2] Er hat »Kirchenväter« nur in den ersten sechs Jahrhunderten gelten lassen; ebenso spricht Keckermann, Syst. syst. l. 3, c. 8, von Vätern nur bis Augustin; die gleiche Vorstellung finden wir bei Turretin.

[3] J. Usserius, Gravissimae quaestiones . . . . de christianarum ecclesiarum successione et statu [2], 1658.

[4] Ibid., 1, 18. — [5] Ibid., 1, 19ff., bes. 1, 23ff. — [6] Ibid., 2, 1f.

der Mensch der Sünde ist, der sich bis zum Himmel emporgehoben hat[1]. Aber die Lösung des Satans dauert nach Offenb. 20, 3 nicht lang; er wird dann durch die Reformation abermals gebunden, und auch in der Zeit seines Freiseins hat Gott fromme Zeugen, wie die Waldenser und Albigenser, — ihre Geschichte wird daran angeschlossen — erweckt, die den Satan bekämpft haben[2]. Auch diese Deutung der Apokalypse durch Usser, die sich vom Chiliasmus freihält, ist aus kirchlichem Bewußtsein heraus auf die Reformation hin angelegt.

Nicht nur die Verfallsidee hat der Herrschaft der Traditionsidee entgegengewirkt, sondern auch der prinzipiell festgehaltene Biblizismus, die kritisch-historische Einsicht in das Wesen der Antiquität und die im Kampf gegen Rom notwendige Ausscheidung des humanistischen Traditionalismus. Mit prinzipiellen und historisch-kritischen Gründen wird der Begriff der Antiquität aufgelöst. Es sind vornehmlich zwei hervorragende reformierte Theologen, die in dieser Richtung gearbeitet haben, der orthodoxe André Rivet und der Amyraut gegenüber mehr zur Vermittlung neigende gelehrte Jean Daillé. Rivet stimmt in seinem gegen die Jesuiten — besonders gegen Melchior Canus — gerichteten Critici sacri specimen (1619) Ivell, Turretin und Keckermann zu, und beschränkt die Kirchenväter auf die Kirchenlehrer der sechs ersten Jahrhunderte[3]. Dazu stellt er von vornherein fest, daß die Väter nur Kraft ihrer Übereinstimmung mit der Schrift Autorität beanspruchen können. Patres igitur nos etiam agnoscimus veritatis testes et judices, scripturas vero et patrum et nostrum omnium judices. Non igitur patribus sanctitatem et eruditionem eripit, qui eorum scripta non adaequat verbo dei[4]. Eben dies ist auch die Meinung der Väter selbst gewesen; sie haben nie den Anspruch erhoben, den die Jesuiten mit ihnen stellen[5]; eine Exegese der Schrift ist deshalb nicht falsch, weil sie mit den Vätern nicht übereinstimmt; und niemals kann man mit dem Konsensus der Väter die heutigen Lehrstreitigkeiten aufheben; denn aus sich allein haben sie nicht einmal den Häretikern gegenüber unbedingte Autorität und der Konsensus der Väter kann fidem indubitatam ex sese non facere;

---

[1] Ibid., 1, 17; cap. 2; 3, 15 f.; cap. 4; 5, 8. — [2] Ibid., 6, 1 ff.

[3] Rivet, a. a. O., Prol., cap. 1. — [4] Ibid., Prol., cap. 2.

[5] Ibid., cap. 7; vier Punkte stellt Rivet gegen die Jesuiten auf (cap. 4): 1. Doctores non scripsisse praecipiendi autoritate. 2. Quae sunt vera in scriptis datrum, non esse ejusdem cum scriptura auctoritatis. 3. Liberum esse non solum maiori humana autoritate praedito de scriptis patrum judicare sed cuivis lectori vel auditori . . . 4. Hac libertate neminem uti posse in evolvendis libris Canonicis, quibus omnis humanus servire debet intellectus.

denn es ist menschlich und so dem Irrtum unterworfen[1]. Neben diese prinzipielle Erwägungen rückt Rivet historisch-kritische Bedenken. Es war ja seit den Magdeburger Zenturien — Bebel und Scultetus haben es ebenso gehalten — üblich, die naevi und errores der Väter aufzuzählen; aber hier wird das Problem mit prinzipieller kritischer Schärfe angefaßt. Die Katholiken halten, meint Rivet, auch die Mängel der Väter für herrliche Orthodoxien; deshalb müssen ihre Fehler rücksichtslos aber ehrfurchtsvoll aufgedeckt werden[2]. Und da ergibt es sich einmal, daß die Väter gerade auf dem Gebiet der Lehre durchaus geirrt haben. Ihr Chiliasmus und ihr πλατωνίζειν gehört etwa dahin[3]; damit ist aber die συμφωνία der Väter aufgelöst. Sodann haben sie persönliche Fehler gehabt. Rhetoricantur interdum vehementius; in der Polemik gegen Irrtümer verfallen sie leicht in das Extrem des dem Getadelten entgegengesetzten Fehlers[4]; endlich ist die Überlieferung über die Väter höchst mangelhaft. Viel Abstoßendes und der Schrift Widersprechendes kommt auf Kosten der Fälscher, die in guter und böser Absicht gefälscht haben[5]. Schon Erasmus, Beatus Rhenanus und Vives haben bemerkt, daß viel in den Büchern der Väter ist, quae depravavit malitia vel obscuravit inscitia vel omisit negligentia vel submovit audacia vel supposuit astutia[6]. In seinem Buch hat er im einzelnen Echtheitsfragen kritisch besprochen; für uns ist hier wesentlich, daß der Begriff der Tradition und der mit ihm zusammenhängende der Antiquität zerstört ist. Wohl hält Rivet an der im protestantischen Sinn korrekt limitierten Autorität der pia antiquitas fest; aber seine historische Kritik vernichtet die dogmatische Autorität der Väter schlechthin, die in der traditionalistischen Auffassung der Geschichte immer eine Rolle spielt.

Es sind ganz ähnliche Gedanken, die Dalleaus ausgesprochen hat; aber wenn sich Rivet in der Tat ausschließlich gegen die Jesuiten zu wenden scheint, so darf man bei Dallaeus fragen, ob er seine Kritik nicht ebenso gegen die traditionalistisch gesonnenen Protestanten richtet. Der Gedankengang des Dallaeus läuft auf den Nachweis der Mannigfaltigkeit und Lebendigkeit der alten Kirche hinaus — er hat ihr historisches Leben gespürt —, die aber eben deshalb nicht als kompakte

[1] Ibid., cap. 5 u. 6. — [2] Ibid., cap. 9.

[3] Ibid., cap. 6 und cap. 9.

[4] Ibid., cap. 11; hier bezieht sich Rivet auf Casaubonus, Villavincentius und Sixtus Senensiis.

[5] Von hier aus kommt Rivet zur Aufstellung von judicia und notae für Echtheit und Unechtheit, die an Andreas Hyperius erinnern, und die von Arnold in seine Erste Liebe (Proleg.) aufgenommen worden sind.

[6] Ibid., cap. 12.

und einheitliche dogmatische Autorität angesprochen werden darf. Die Meinungen der Väter für die zu seiner Zeit verhandelten kirchlichen Streitfragen sind belanglos, einfach weil die Väter dieselben nicht behandelt haben, und weil sie gar nicht den Anspruch machen, endgültige Entscheidungen zu geben[1]. Dazu kommt, daß nur wenig von ihren Schriften erhalten ist — er denkt an die Väter der ersten drei Jahrhunderte —, daß viel gefälscht ist — nullibi foedius et impudentius quam adversus scriptores ecclesiasticos fraus grassata est — und daß sie keineswegs eindeutig zu interpretieren sind[2]. Dazu kommen ihre Affekte, Veränderungen ihrer Urteile, je nach dem Lebensalter, Wandlungen des Sprachgebrauchs und des Sinnes mancher von ihnen verwandter Begriffe, einfache Irrtümer und Fehler[3]. All das mündet in der Erkenntnis, daß die Väter eben rein historisch nach Zeit und Umständen zu verstehen sind. Ihre Meinungen sind nicht gleichbedeutend mit denjenigen der alten Kirche. Haec omnia perperam ad nostras controversias faciunt, quas isti numquam fere nisi casu atque obiter et aliud agentes attingunt, cum nihil minus quam nos nostraque in animo haberent[4]. Hier ist wirklich historisches Urteil und Sehen.

Von Bedeutung ist, daß Dallaeus ganz vom Boden der Verfallsidee aus — hypothesis nennt er sie etwas spitz — argumentiert. Der Verfall ist für ihn eine Art Naturgesetz. Sane longe probabilius est religionem christianam in suis primordiis puram et sinceram fuisse, quam iis temporibus, quae postea consecuta sunt: cum ut plurimum res, prout a sua origine recedunt, sic etiam in dies in pejus ruant et retro sublapsae ferantur, ut videre est in rebus publicis, legibus, disciplinis et linguis, quarum nativus decor minuitur, ex quo fastigium roboris sui . . . semel praetergressae sunt[5]. Nur die Zeit der Apostel ist rein gewesen. Sequitur ergo tempora, quae ad ipsorum aetatem proxime accedunt, a suspicione corruptelarum sive in doctrine sive in moribus sive in Christianorum disciplina remotissima esse debere, cum

[1] De usu patrum (Genf 1655, ins Lateinische übersetzt von J. Mettayer), 1, 11 u. 1, 8 u. 1, 2; vgl. 2, 2.

[2] Ibid., 1, 2; 1, 7f.; vgl. S. 8 u. 11.

[3] Ibid., 1, 7; 1, 5, S. 149; 2, 1; 2, 5, S. 307ff.; vgl. S. 224ff., 2, 4, bes. S. 287.

[4] S. 8; 1, 9.

[5] S. 2; vgl. S. 308: Quemadmodum videmus, inquiunt, rivos, quo magis a scaturigine sua recedunt, eo plus sordium . . . contrahere; ut homo, quo magis aetate provenitur, eo plus amittit de natura illa ingenuitate, quae in puero elucebat. . . . Idipsum contendunt accidisse in Christianismo eoque illustrem e posteriore Pauli ad Thessalonicenses epistola locum referunt, de insigni apostasia, cuius quidem fundamenta iam tum clam substruebantur, sed quae tamen non nisi longa post tempora revelanda et in apertum proruptura esset.

credibile sit corruptelas istas, si quae acciderunt, sensim et paulatim irrepsisse, quod usu venire solet in rebus eiusmodi[1]. Deshalb beschränkt Dallaeus seine Untersuchung über die Autorität der Väter auf die Väter der drei ersten Jahrhunderte. Denn nur sie kommen, streng genommen, als dogmatische Autoritäten in Betracht, da die Zeiten nach Konstantin unter dem Gesetz des Verfalls stehen. Plane praeter Cypriani mentem qui praeclare docet, pergendum esse ad fontem, cum doctrinae et traditionis ecclesiasticae canalis vitio interruptus aut bibulus factus est[2]. Dallaeus argumentiert nun aber auch aus der Verfallshypothese heraus, die nach seiner Meinung alle Protestanten haben[3], daß eine traditionalistische Auffassung der Antiquität unmöglich ist. Wenn die Verfallsidee gilt, so muß die traditionalistische Verwertung der Väter logischerweise aufhören. Und die Verfallsidee ist eine Konsequenz der reformatorischen Prinzipien. Von hier aus zerstört Dallaeus mit seinen Argumenten nicht nur — wie Rivet — die »Antiquität« der ersten sechs Jahrhunderte, sondern, über ihn fortschreitend, die Autorität der Väter der ersten drei Jahrhunderte, mag er immerhin seiner eigenen Beweisführung durch gelegentliche Anerkennung der alten Konzilien im Weg stehen. Quae cum ita sint, apparet Protestantes, nisi secum ipsi pugnent, concedere non posse, patres qui ab apostolis ad nos usque vixerunt, omnium fidei suae capitum canonem et normam esse. Nam, si vera eorum est de corruptionis progressu hypothesis, secundo, tertio et quarto seculis nonnihil adultera fuerat ecclesiae doctrina; quam vero ipsi amplexi sunt fidem ea, quippe ex solis scripturis hausta, omnino eadem est, quae Apostolorum tempore fuit; siquidem vera sunt quae de reformatione docent .... Superest ergo, ne in istam contradictionem impingant, ut immoti permaneant in ea sententia, quam in sua fidei confessione profitentur, nulla esse scripta ecclesiastica, cuiuscunque seculi sint, quorum tanta sit autoritas, ut iis superstrui vel ex iis judicari possint fidei dogmata, scripturamque solam esse normam ad quam universum istud

[1] S. 2. — [2] De usu patrum, S. 4; vgl. S. 3 und I, 1.

[3] Ex hac hypothesi, quae, ut mihi videtur, Protestantium omnium communis est, omnino sequitur doctrinam ecclesiae iam secundo seculo nonnihil labis contraxisse, peregrinis quibusdam in eius seu fidem seu cultum adscitis; tertio item seculo aliquid aliud vitii ei astrictum esse, itidemque quarto et quinto et sequentibus seculis paulatim degenerante nativa illa religionis sinceritate et simplicitate, et identidem ad eam adhaerescentibus novis sordibus, donec tandem ad postremum corruptionis et depravationis gradum delapsa est, in quo se eam reperisse contendunt, indeque scriptura duce in eundem illum statum restituisse, in quo fuerat ab initio collocata. Itaque religionem ex quo, ut sic dicam, cardine hominum fraude et inscitia labentibus tot seculis paulatim dejecta fuerat, in eo ipso a se fixam et repositam putant. (De usu, S. 308.)

examen institui et decet et necesse est[1]. Hier ist mit ganzer Schärfe und in vollem Umfang die prinzipielle Bedeutung und Eigenart der Verfallsidee erkannt[2]. Dallaeus ist der einzige — soviel ich sehe —, der über die leitenden Ideen der historischen Arbeit reflektiert hat, und dem die Grundmotive der eigenen Arbeit zum Bewußtsein gekommen sind; und der große Gelehrte beweist dabei eine so umfassende Einsicht und Klarheit, daß er auch uns für den mühevollen Weg, den wir gegangen sind, entschädigt, weil er uns die Richtigkeit des Weges bestätigt.

Erst jetzt sind wir am Ziel unserer verschlungenen und trotz allem noch nicht völlig ausgebauten Untersuchung und imstande, der Kirchen- und Ketzerhistorie Arnolds innerhalb der u. E. bewegenden Strömungen in der kirchlichen Historiographie ihren sicheren Platz anzuweisen. Ich will hier nicht rekapitulieren; aber die Bedeutung des Arnoldschen Werkes besteht in der Zerstörung der traditionalistischen Auffassung vom Verlauf der Kirchengeschichte und in der scharfen und umfassenden Durchführung der Verfallsidee am historischen Stoff selbst. Was das für die Folgezeit bedeutet, wird im nächsten Kapitel zu untersuchen sein. Auch die Verfallsidee ist überwunden worden; aber sie selbst hat zu undogmatischem — nicht voraussetzungslosem — und historischem Sehen der Kirchengeschichte und ihrer Erscheinungen angeleitet, und der Einfluß der psychologisierenden quietistischen Mystik hat im Verein mit der psychologischen Einstellung auch der großen Wissenschaft im 17. Jahrhundert diesen Zug verstärkt, der sie dann freilich hat vertrocknen lassen. Arnold ist wesentlich unter dem Einfluß der Mystiker zu seinem Verständnis der Kirchengeschichte gekommen; aber auch die Wissenschaft hat ihm vorgearbeitet; er wie Thomasius haben sich über die Originalität ihrer Auffassung des vierten Jahrhunderts, für die sie nur wenig Vorläufer angeben, einer Selbsttäuschung hingegeben. Auch das ist wichtig, daß die großen reformierten Theologen Frankreichs der Arnoldschen Durchführung der Verfallsidee den Weg gebahnt haben; sie sind so auch auf historiographischem Gebiet eine meist unterschätzte Voraussetzung für das 18. Jahrhundert und haben an ihrem Teil für Arnolds Werk, das in die Geschichtschreibung der Aufklärung hineinweist, die

[1] De usu patrum, S. 309.

[2] Dallaeus hat auch gesehen, daß Bucer, Petrus Martyr, Ivellus et recentiores ferme omnes sich auf die Väter in der Polemik stützen; aber er meint, das sei geschehen ad evertendas opiniones Romanas, non ad suas constituendas. Indessen sieht Dallaeus die Nachteile dieser Methode, die zur Heranziehung der Väter neben der Schrift zwingt. (De usu patrum, 310.)

Grundlagen geschaffen. Arnolds Erste Liebe beweist die Stärke der Traditionsidee auch bei ihm selbst. Wohl polemisiert er gegen Cave und dessen dogmatische und kritiklose Verherrlichung des vierten Jahrhunderts; aber er selbst hat in diesem Buch, nicht anders wie Timann Gesselius oder Friedrich Spanheim, um die ersten drei Jahrhunderte den mystischen Kranz der Frömmigkeit und Heiligkeit gelegt. Wie tief diese Tendenz in ihm gelegen hat, beweisen seine praktisch-theologischen Schriften, die aus dem »Sinn der gottseligen und erleuchteten Antiquität« der Gegenwart ein Licht anzünden wollen. Aber das Entscheidende ist das nicht gewesen. Entscheidend war die Durchführung der Verfallsidee in der Kirchen- und Ketzerhistorie, und auch die neue Anschauung von den Ketzern ergibt sich schließlich als Konsequenz daraus, wenn auch noch viele andere Motive an dieser Idee mitgesponnen haben.

VI

Ich habe die Frage nach der »Abhängigkeit« Arnolds bisher nach Möglichkeit vermieden und sie absichtlich ersetzt durch die Frage nach dem innern Zusammenhang der großen historischen Perspektiven. Zwei Persönlichkeiten erfordern jedoch eine besondere Betrachtung in bezug auf ihr Verhältnis zu Arnold; es handelt sich um Christian Thomasius und um Sebastian Franck.

1. Christian Thomasius und Gottfried Arnold, diese beiden Namen sind der Ausdruck für ein in der Geistesgeschichte immer wiederkehrendes Problem. Ich meine die innere Verwandtschaft, die zwischen Mystikern und Theosophen auf der einen und Rationalisten und Humanisten auf der anderen Seite bestanden hat. Die Erklärung dieser Tatsache verlangt einen Rückgang auf die letzten Tiefen der Religion als psychologischer Erscheinung überhaupt. Denn der beiden Geistesrichtungen gemeinsame Begriff des Spiritualismus genügt nicht, um das Ganze aller charakteristischen Zusammenhänge wiederzugeben. Schließlich sind es vielmehr die beiden — cum grano salis — geschichtslosen Formen der Religion, die in dieser ihrer Eigenart immer wieder zusammengehen können. Geschichtslos, das gilt nicht nur von der Mystik, die im Kern bei allen Völkern und zu allen Zeiten unverändert dieselbe ist. Das trifft ebenso für das rationalistisch-humanistische Religionsideal zu, das in der Restitution eines durch historische Kritik, aber von allgemeinen Voraussetzungen her als ideal bestimmten Anfangs besteht, wobei die historische Entwicklung als Schale oder Irrtum fortgeräumt oder negiert wird. Entsprechendes dürfte sich auch von den außerchristlichen analogen religiösen Erscheinungen nachweisen lassen. Aber der Hebel

ist noch tiefer anzusetzen. Die Mystik ist nicht in erster Linie Religion. Es gibt Mystik, die nicht Religion ist. Als Religion ist sie bereits etwas Abgeleitetes, eine Erscheinungsform des Urtriebs der sich ihrer selbst bewußt werdenden Seele, die Zwiespältigkeit ihres Seins im Empfinden der Einheit aufzuheben. Weil die religiöse Mystik eine besondere Stufe dieses mystischen Bewußtseins neben andern Stufen ist, ist es möglich, daß sie so oft mit anscheinend fremden Elementen, namentlich mit erotischen, verbunden ist. Sie haben dieselbe Mutter, sie sind der Form nach dasselbe Erleben. Die Tatsache dieses Abgeleitetseins der religiösen Mystik erklärt aber auch zugleich die Möglichkeit rationaler Einwirkungen in die gedanklichen Verarbeitungen des mystischen Erlebens und schließlich den inneren Zusammenhang von Mystik und Rationalismus.

Auf die engen Beziehungen, die zwischen den beiden Männern bestehen, ist man bereits aufmerksam geworden[1]; aber weder die Grundlage, auf der sie sich tatsächlich getroffen haben, noch der Grad der wissenschaftlichen und methodischen Beeinflussung, namentlich auf historiographischem Gebiete, ist wirklich klar herausgestellt worden.

Wie so oft bei Vergleichung analoger Erscheinungen, so ist man auch hier auf die Psychologie als auf die gemeinsame Grundlage geführt, und zwar in der Form der Verbindung von Psychologie und Ethik, aus der eine praktische Ethik und eine individualistische Psychologie hervorgeht.

Im Zentrum der Psychologie steht bei Thomasius — ebenso auch bei Arnold — die Affektenlehre[2]. Die Liebe ist die Grundkraft des seelischen Lebens[3]. Sie ist die Quelle der Tugenden oder der Laster, je nachdem ob sie vernünftig oder unvernünftig ist. Ehrgeiz, Geldgeiz und Wollust sind die drei Grundlaster, die — auf Wehrstand, Lehrstand und Nährstand entsprechend verteilt und auf die Elemente Schwefel, Salz und Quecksilber bezogen — auch in Arnolds Psychologie eine wichtige Rolle spielen[4].

Hiermit ist bereits der voluntaristische Charakter des Thomasischen Systems angedeutet. Der Verstand wird vom Willen kommandiert; jede

[1] Vgl. R. Kayser, Christ. Thomasius und der Pietismus (Jahresbericht des Wilhelm-Gymnasiums zu Hamburg, 1900), bes. S. 23ff.

[2] Cautelen . . . zur Erlernung der Rechts-Gelehrtheit (1729), 4, 43ff.

[3] Sittenlehre, S. 95.

[4] Sittenlehre, 161ff.; vgl. z. B. Cautelen . . zur . . Rechts-Gelehrtheit, 19, 55. — Zum Ganzen vgl. M. Dessoir, Geschichte der neueren Psychologie (1902), I, 59ff. und den instruktiven Artikel Heinrich Hoffmanns über Christ. Thomasius, P. R. E. 3.

Besserung des Verstandes muß eine Besserung des Willens zur Voraussetzung haben[1].

Von den sich hieraus ergebenden Folgerungen ist folgendes in unserm Zusammenhang von Bedeutung. Zunächst der praktische Zug. Die Wissenschaft und erst recht die Theologie soll auf die Praxis des wirklichen Lebens bezogen sein. Alle »subtile« Erkenntnis ist tot; notwendig ist lebendige Erkenntnis, die aus dem Herzen quillt und das Herz umwandelt und Überzeugungen schafft. Erkenntnis ist Erfahrung.

Kombiniert ist dieser Kampf gegen die »Pedanterey« mit dem Kampf gegen Aristoteles, der in seinem »allersubtilesten Raisonnieren« die »göttlichen Geheimnisse mit dem Maß (seiner) philosophischen Distinktionen ausmessen« will, und dessen Ethik ein »subtiles Papsttum« in die Kirche eingeführt hat, die Überzeugung nämlich, daß man aus eigenen Kräften die Tugend erreichen kann[2]. So ist Aristoteles der Verderber der Kirche viel mehr als alle Sekten.

Aber es ist nicht nur die aus gleichen psychologischen Voraussetzungen entspringende Opposition gegen einen gemeinsamen Feind, die Arnold und Thomasius verbindet; auch in der Beurteilung der Lage der Religion in ihrer Gegenwart gehen sie weite Strecken Hand in Hand. Auch Thomasius läßt das Verderben in den Geistlichen kulminieren. Sie und ihre orthodoxen Schafe nennen sich wohl nach Christus; aber sie leben nicht nach ihm. »Geitz und Gezäncke« statt der »wahren Pietät« beherrscht die Geistlichen[3]. In all ihrer Kaltherzigkeit lassen sie sich von Affekten treiben[4]. So sind sie an den meisten Ketzereien

---

[1] Sittenlehre, 16ff.; Einleitung zur Vernunftslehre, 43; Cautelen . . zur . . Rechts-Gelehrtheit, 1, 51; 6, 29. — Ursprünglich scheint Thomasius von der Besserung des Verstandes ausgegangen zu sein; vgl. Gemischte . . Händel, 3. Teil, 7. Handel.

[2] Cautelen . . zur . . Rechts-Gelehrtheit, 1, 41; Erörterung der Gewissensfrage, ob zwey Fürstliche Personen . . . deren eine der Lutherischen, die andere der Reformierten Religion zugetan ist, einander . . . heyraten können; 1689 in Auserlesene Schriften II, S. 9; Sittenlehre, 494, 550; Historie der Weisheit und Torheit I, 7. -- Es ist charakteristisch, daß Thomasius als erste Publikation dieser zuletzt zitierten Sammlung den Nachweis der Verurteilung des Aristoteles durch Luther bringt.

[3] Churbrandenburgischer Unterthanen doppelte Glückseligkeit (1690) = Auserles. Schriften, 12ff.

[4] Sittenlehre, 224; Ob Ketzerey ein straffbares Verbrechen sey (1697) = Auserles. Schriften, 233; Vernünfftige und Christliche aber nicht Scheinheilige Thomasische Gedanken und Erinnerungen über allerhand gemischte philosophische und juristische Händel (1725) III, 629f.

schuld. Sie sind recht eigentlich Heuchler, die die ihnen »Wiedriggesinnten« bedrücken und verfolgen[1]. Die Hierarchie überhaupt — ob katholisch oder protestantisch tut nichts zur Sache — ist für Thomasius wie für Arnold der Feind, ja der Antichrist.

Aber die Übereinstimmung greift noch tiefer. Im Gegensatz zu der »heydnischen« Meinung der Orthodoxie, daß der Verstand den Willen bessert, gelangt Thomasius zu einem voluntaristischen Verständnis des Glaubensbegriffs. Der »Hirnglaube«, den auch die Teufel haben können, macht niemanden selig. Der wahre Glaube ist ein Vertrauen im Willen, »welches eine Regung des Hertzens ist und allein aus der Liebe entstehet«[2]. Der wahre Glaube ist mit einem Wort die Frömmigkeit selbst, die Religion schlechthin. Christentum und Theologie sind zweierlei[3]. Allein auf die Religion kommt es an, wobei ihre geschichtliche Ausprägung gleichgültig bleibt.

Dieser im Subjekt allein verankerten Methode entspricht der Akzent, den Thomasius in seiner Ethik der Selbsterkenntnis gibt. Sie ist die eigentliche Tugend, »die eintzige Pforte zur Erkäntniß anderer Menschen und göttlicher Providentz«[4]. Auch dieser Gedanke ist bei den radikalen Spiritualisten nicht selten.

Es ist bekannt, daß Thomasius unter dem Einfluß persönlicher Lebensführungen mit den Führern der pietistischen Bewegung Fühlung genommen, sich aber später unter Leclercs und Lockes Einfluß von ihnen und von der Mystik überhaupt gelöst hat[5]. Natürlich ist Thomasius nie Pietist gewesen; von Bußkampf, Bekehrung, Wiedergeburt, vom neuen Ich im alten findet man bei ihm gar nichts. Ebensowenig war er Mystiker; denn die Rückkehr der Seele in die Einheit hat er nicht besungen oder erklärt. Und doch zeigen die Tatsachen selbst, daß nicht nur die praktischen Tendenzen der Pietisten und nicht nur der allgemeine Spiritualismus der Mystik ihn als Verwandtes angezogen

---

[1] Cautelen . . zur . . Rechts-Gelehrtheit, 19, 55ff.; Churbrandenb. Unterthanen usw., 19f.

[2] Ob Ketzerey usw. = Auserles. Schriften, 239ff.; Cautelen . . zur . . Rechts-Gelehrtheit, 5, 35.

[3] Auserles. Schriften II, 4.

[4] Sittenlehre, 306, 340, 376; Cautelen . . zur . . Rechts-Gelehrtheit, 2, 48. – Auch die theoretische Abneigung Arnolds gegen Extreme finden wir bei Thomasius, z. B. Cautelen . . zur . . Rechts-Gelehrtheit, 2, 13.

[5] Orat. academ. (1723) III, 481f.; vgl. Schrader, Gesch. der Friedrichsuniversität zu Halle (1894) I, 126ff., 205ff.

haben[1]; vielmehr hat Thomasius, wie die Mystik und der Pietismus, der ja kirchlich oder sektierisch gewordene, zahme Mystik ist, die Religion überhaupt ohne Rücksicht auf ihre geschichtliche Einkleidung gesucht und sie in seinem voluntaristischen Glaubensbegriff auszudrücken sich bemüht.

Noch einen Seitentrieb dieser Gedankenwelt muß ich berühren, der bisher noch nicht zur Geltung kam. Es sind die naturphilosophischen Ideen, denen gemäß Thomasius nicht nur — wie übrigens Arnold auch — der Physiognomie Wert beilegte, sondern auch die körperlichen Kräfte eben als Kräfte geistig verstand[2]. Ein männlicher und ein weiblicher Geist — man denkt an die androgynen Spekulationen Jakob Böhmes und seiner Jünger, zu denen gerade in diesem Punkt auch Arnold gehört hat — haben die Materie geschaffen, und geistige Kräfte durchdringen den Menschen in seinem körperlichen und geistigen Sein. Die Seele, die den Menschen vom Tier unterscheidet, ist ein Teil des Odems Gottes, der ständig nach Gott verlangt. Von diesen, auch an Paracelsus erinnernden Gedankengängen, denen Thomasius treu geblieben ist, ergeben sich leicht die Anknüpfungen an die Mystik.

So fehlt denn auch bei Thomasius nicht der Zentralbegriff Arnolds, die mystische Theologie. Sie steht im Gegensatz zu der »schulfüchsigen« und wird wegen ihrer Verständlichkeit für den kleinen Mann gepriesen[3]. Rationalisten und Mystiker sind immer darin einig, daß die Einfachheit zum Wesen der Wahrheit gehört; die simplicitas ist ihnen wirklich heilig. Trotzdem dürfen wir nicht übersehen, daß Thomasius bereits

---

[1] Arnolds Anrede an den »Wahrheitsliebenden Leser« geht parallel der Form wie der Sache nach der des Thomasius an den »Weisheitliebenden Leser«. Auch die Bevorzugung der deutschen Sprache durch Thomasius entspricht der im Interesse praktischer Einwirkung erfolgenden Anwendung der Muttersprache durch die Pietisten und Mystiker. Freilich hat Thomasius auch in dieser Beziehung Vorgänger unter den Gelehrten des 17. Jahrhunderts gehabt. Vgl. darüber M. Fleischmann, Ch. Thomasius und die akademischen Vorlesungen in deutscher Sprache = Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, 1909. – Vater und Sohn Thomasius waren wie Arnold mit Friedrich Breckling befreundet, von dem in Arnolds Kirchen- und Ketzerhistorie IV, sect. 3, Nr. 19 stammt. Ebenso treffen sich Arnold und Thomasius in ihrer Vorliebe für den Religionsphilosophen Poiret, den Herold der Bourignon.

[2] Versuch vom Wesen des Geistes (1709), S. 55. Gott wird tätig gedacht. »Der oberste Geist ist thuendes Wesen, eine Krafft aller Kräffte« (72).

[3] Hist. der Weisheit und Torheit (1693), I, 142ff. Wie alle Mystiker und Spiritualisten betont Thomasius, daß die Weisheit nicht an Stände gebunden ist; sie kann auch bei Soldaten und Handwerkern sein (ibid. I, 12). Von hier aus führen Enthusiasmus und Spiritualismus zu politisch-demokratischen Tendenzen.

in derselben Abhandlung auf die Gefahr der Illusion in der Mystik hinweist, da die erst einmal menschlich gewordene Vernunft sich bereits für göttlich halten kann. Später hat er Arnold wegen seiner Kritiklosigkeit gegenüber Offenbarungen und Verzückungen des öfteren getadelt[1], und hat selbst, von der Anschauung seines Vaters Jakob beeinflußt, den Ursprung der Mystik in Kabbala und Neuplatonismus verlegt[2].

Aber alle diese Gedanken hat ein Jurist ausgesprochen, und es ist selbstverständlich, daß auch bei Thomasius, der, über Pufendorf hinausgehend, Recht und Moral voneinander schied, und der ein strenger Territorialist war, das politische Interesse des Juristen an der staatlichen Macht in diese Anschauungen hineingewirkt hat. So wird die radikale Opposition gegen den Klerus und das äußere Kirchenwesen überhaupt[3] aus zwei Quellen gespeist, dem Spiritualismus und dem Staatsinteresse. Das veranschaulicht am besten die von Brenneysen bei Thomasius gemachte Abhandlung: »Von den Grundlehren des Rechts evangelischer Fürsten in Mittel-Dingen oder Kirchen-Ceremonien[4].«

Da aller äußerer Gottesdienst — erst recht die von Juden und Griechen zur Zeit des Verfalls übernommenen Zeremonien außer den von Christus gestifteten Sakramenten, Taufe und Abendmahl — nach der natürlichen Religion zu den Adiaphora gehört, so hat der Fürst das Recht, ihn zu ändern[5]. Allerdings wird er sich auch hier nicht der Gewalt sondern der Hilfe der Aufklärung bedienen. Ebenso darf der Fürst gegen kirchlichen Zank und geistliche Uneinigkeit einschreiten, da das wahre Christentum nicht streitet, und da der Streit den »Endzweck der Republique«, die Erhaltung inneren und äußeren Friedens gefährdet[6]. Auf der andern Seite soll für den innern Gottesdienst des Herzens nicht nur Gewissensfreiheit sondern auch Toleranz bestehen. Die Anwendung körperlicher oder moralischer Gewalt in Sachen der Religion ist verpönt. Es soll unbedingte Toleranz herrschen, die nur

[1] Höchstnöthige Cautelen . . zur Erlernung der Kirchen-Rechts-Gelehrtheit (1728), S. 59, § 60, S. 16, §§ 6–9.

[2] Observationes selectae (1701), obs. 1, tom. I, § 4; vgl. obs. IX, tom. II, § 24.

[3] Alle klerikale Macht, z. B. die Unterstellung der Fürsten unter ein allgemeines Konzil oder die »Exzesse« des Chrysostomus gegen Eudoxie sind Thomasius in tiefster Seele verhaßt. Vgl. Cautelen . . zur . . Kirchen-Rechts-Gelehrtheit, 13, 15 u. 14, 11 und Auserles. Schriften, 334.

[4] Auserl. Schriften, S. 81 ff. — Über Brenneysens Lebensgang s. Landsberg, Gesch. der deutschen Rechtswissenschaft I, Noten, S. 52 und E. Kochs, Die Anfänge der ostfriesischen Reformation = Jahrbuch der Gesellschaft f. B. K. und vaterländische Altertümer zu Emden (XIX, 1919, S. 127).

[5] Brenneysen, a. a. O., 84 ff.; vgl. Kirchenrechtsgelehrtheit, 17, 60.

[6] Ibid., 108.

an die eine Voraussetzung geknüpft ist, daß die Irrenden selbst auch tolerant sind[1]. Es sind die Gedankengänge Pufendorfs, die hier durchschimmern; aber der Toleranzbegriff ist erweitert, weil die protestantischen Dissenters in den geistigen Horizont getreten sind und bewußt berücksichtigt werden[2]. Die Seeleneinstellung hat sich geändert; sie ist innerlicher geworden und erinnert mehr an Locke.

Ausschlaggebend ist auch hier der Gedanke, daß die Religion kein Wissen ist und keine Spekulation sondern Liebe und Frömmigkeit[3]. Thomasius selbst drückt es schön aus: »Gott will, daß wir ihm unser Herz geben und widmen sollen; anderer Dinge Heiligung ist abergläubisch Ding[4].« Aber ebenso stark ist der Einfluß des politischen Moments auf diese Anschauung. Es ist klar, daß sich in der Beurteilung der Zeremonien Staatsinteresse und Spiritualismus die Hand reichen. Der weltliche Stand wird die Frömmigkeit retten[5].

So ist es denn auch nicht nur der Wunsch, die Ruhe des Staates zu garantieren, der die Polemik gegen die Streitlust gerade auch der protestantischen Theologen und, darüber hinausgehend, den antiklerikalen Zug überhaupt erzeugt. Der Tendenz, die Macht der Fürsten zu steigern, entspricht die spiritualistisch-mystische Beschränkung der Religion ganz auf das Innenleben und die Übergabe des ganzen äußeren Kirchentums an die weltliche Obrigkeit. Hier treffen sich Juristen und Pietisten — das Wort im weitesten Sinn genommen, denn den politischen Idealen der Juristen kommt die Erweiterung des Gebiets der Adiaphora und ihre Erweichung durch Pietisten und Enthusiasten entgegen. Und die Rücksicht auf den einheitlichen Staat läßt mehr als die religiösen Differenzen das laute Zanken über sie als staatsgefährlich erscheinen.

Das ist die allgemeine geistige Grundlage, auf der die beiden Männer zusammengetroffen sind, wie sehr die bei beiden vorkommende gleiche Einzelheit auch aus prinzipiell verschiedener Grundrichtung der Seele entsprungen sein mag. Alle diese Motive kulminieren und verdeutlichen sich in der Arnold und Thomasius gemeinsamen Anschauung von der Kirchengeschichte. Es sind zunächst wohl praktische Tendenzen ge-

[1] Cautelen . . zur . . Kirchenrechtsgelehrtheit, 17, 46ff.

[2] Auserl. Schriften II, 256.

[3] Das haben ihm die Spenerschen Streitigkeiten gezeigt. Vgl. Cautelen . . zur . . Rechtsgelehrtheit, 13, 21.

[4] Censur Brenneysens Auserl. Schriften, 200; vgl. 145ff.; Cautelen zur Kirchenrechtsgelehrtheit, 17, 25; 18, 6. — Wie Arnold ist Thomasius der Meinung, daß es dort, wo die Natur gebrochen ist, keiner Zeremonien mehr bedarf.

[5] Churbr. Unterthanen doppelte Glückseligkeit, 26f.; die segensreichen Maßnahmen des großen Kurfürsten gegen die Ketzermacher, ibid. 33ff.

wesen, die Thomasius auf die Kirchengeschichte geführt haben. Denn sie gibt den Schlüssel her zum Verständnis der Streitigkeiten zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt. Wie Arnolds Kirchen- und Ketzerhistorie will auch Thomasius die »groben Brocken des Papsttums« im Protestantismus bekämpfen. Und die Kirchengeschichte zerstört den Aberglauben so gut wie den Atheismus; sie zeigt den Antichrist, wie er im Schafspelz durch die Gegenwart geht; und eben deshalb haben die Pfaffen ihr Studium vernachlässigt und die historischen Quellen aus Eigennutz mit unzähligen Fabeln verfälscht[1]. Wer die Kirchengeschichte vorurteilslos aus den Quellen beherrscht, der wird »gleichsam gezwungen«, das Verketzern und Zanken aufzugeben.

Außerdem ist der Sohn des historischen Jahrhunderts *καὶ' ἐξοχήν* überzeugt, daß das Wesen des Kirchenrechts aus seiner Geschichte und derjenigen der Kirche abgeleitet werden muß, ist doch die Historie »das eine Auge der Weisheit«[2]. Die Kirchenhistorie deckt die Richtigkeit des kanonischen und justinianischen Rechts auf. So ist Thomasius auch als Jurist an der Kirchenhistorie interessiert und scheidet wie Pufendorf zwischen theologischer und juristischer Betrachtungsweise der Kirchengeschichte[3].

Wie seine Zeitgenossen und die Allgemeinheit der Historiker seit dem Humanismus überhaupt ist auch Thomasius der Überzeugung, daß die Geschichtsforschung die Aufgabe hat, die »einzelnen und besonderen Begebenheiten« in der Vergangenheit zu betrachten, während es die Philosophie mit dem Allgemeinen zu tun hat[4].

Persönlicher wird die Berührung mit Arnold in dem von beiden scharf betonten kritischen Kanon, daß das Verständnis einer Schrift

[1] Cautelen . . zur . . Kirchenrechtsgelehrtheit, 15, 6; 23, 2; 14, 4; vgl. Hist. der Weisheit und Torheit I, 6; Cautelen . . zur . . Rechtsgelehrtheit, 5, 46; 19, 7, Anm. o.

[2] Cautelen . . zur . . Kirchenrechtsgelehrtheit, 9, 13; vgl. Cautelae circa praecognit jurisprud., cap. 5, § 1ff., § 54ff.: »Die Kirchenhistorie ist ein allgemein Instrument sowohl der Theologie als auch der Jurisprudenz«, weshalb auch Juristen an ihr mitarbeiten müssen. Vgl. Cautelen . . zur . . Rechtsgelehrtheit, 19, 17, Anm. m. Sie zeigt den göttlichen Ursprung der Welt, den Fall, Ursprung und Fortgang der wahren Religion nach dem Fall. Thomasius sieht auch die Beziehungen der Kirchenhistorie zu den andern historischen Disziplinen. Sie ist ein Teil der »Civilhistorie«, soweit sie den Kampf zwischen Kirche und Staat darstellt, der philosophischen Geschichte, soweit sie die meist aus der Philosophie entstammenden Ketzereien schildert (Cautelen . . zur . . Kirchenrechtsgelehrtheit, S. 11, § 1; vgl. auch Auserles. Schriften II, 348). — Zu dem oben angeführten Bild vgl. Matth. Dresser, Isagoge hist. (1586) I, 1.

[3] Cautelen . . zur . . Kirchenrechtsgelehrtheit, 15, 2; vgl. 17, 9f.

[4] Cautelen . . zur . . Rechtsgelehrtheit, 5, 2 u. 36.

durch das Verständnis ihres Autors bestimmt ist, und daß diesen wieder nur der kennt, der seine Psyche in ihrer durch Temperament und Lage bestimmten Eigenart kennt. Alle historische Kritik ist also schließlich psychologische Kritik; sie ist notwendig als Sicherung gegen die dem Historiker anhaftende Subjektivität[1]. Von hier aus ist Thomasius eben so wie Arnold zu einer psychologisierenden Bearbeitung des historischen Stoffes gekommen. Die menschliche Seele mit ihren Wünschen und Trieben ist der entscheidende Faktor, der die Motive historischer Erscheinungen und Handlungen zu verstehen lehrt. Es ist die Art der Aufklärung, Geschichte zu schreiben, die sich bei Arnold und Thomasius ankündigt. Und es ist kein Zufall, daß der rationalistische Spiritualist Thomasius ebenso wie der an der seelenzergliedernden quietistischen Mystik geschulte Arnold zu der psychologischen Behandlung der Geschichte gekommen ist. Der Weg ist verschieden; aber hinter beiden steht schließlich Paracelsus mit der neuplatonischen Idee vom Menschen als dem Mikrokosmos, und beide sind von der humanistischen Auffassung der Geschichte als der Wissenschaft von dem Individuellen ausgegangen.

Diese Gleichheit der methodischen Grundsätze zeigt sich durchgehends. Thomasius wie Arnold sind sich klar bewußt, daß es sich in der Historie nicht darum handelt, ob ein Satz wahr oder falsch ist, sondern nur darum, ob er mit Recht oder mit Unrecht einer der Vergangenheit angehörenden Person beigelegt wird[2]. Beide erstreben die Unparteilichkeit, das Freisein von jedem Vorurteil, vor allem von dem der eigenen Sekte[3]. Man muß die Wahrheit überall nehmen, wo man sie findet, und man muß sie ohne Schmeichelei aussprechen.

Gemeinsam ist beiden die Betonung der Quellenkritik als der Grundlage der historischen Forschung[4]. Auch die Kirchenväter sind durchaus Menschen, die man weder erheben noch herabsetzen darf, und bei denen man sich vor dem Vorurteil des Altertums hüten muß[5].

[1] Sittenlehre, 39; Cautelen . . zur . . Rechtsgelehrtheit, 5, 66f.

[2] Historie der Weisheit und Torheit I, 14; Cautelen . . zur . . Kirchenrechtsgelehrtheit, S. 26, § 7.

[3] Historie der Weisheit und Torheit I, 8f.

[4] Ibid. II, 135ff., Cautelen . . zur . . Kirchenrechtsgelehrtheit, 3, 56ff.

[5] Cautelen . . zur . . Kirchenrechtsgelehrtheit, 10, 24ff. Auch in der Sittenlehre warnt Thomasius vor dem »Vorurteil der menschlichen Autorität«. – Die Kirchenväter haben viel Fabeln aufgenommen, durch Einfälle heidnischer Philosophen das Christentum verdorben und »rhetorische und declamatorische Studia« gemißbraucht; auch fehlte ihnen die Kenntnis des Hebräischen. Über Lactanz vgl. Kirchenrechtsgelehrtheit, 13, 12; Sittenlehre, 432. Über Augustin vgl. Ob Ketzerey usw., 221. Zum Ganzen vgl. Joh. Clericus, Bibl. univ. XII, 209.

In seinen historischen Untersuchungen exegesiert Thomasius die in Frage kommenden Stellen ernstlich und wirklich; er achtet auf die Motive des Schriftstellers und gibt eine wirklich historische Auslegung; vor allem aber stuft er die verschiedenen Autoren gegeneinander ab und gibt dem Einfachsten und Klarsten den Vorzug. Nur bei Widerlegung entgegengesetzter Meinungen mag er gelegentlich in dialektische Kunststücke verfallen[1].

Am deutlichsten ist der Zusammenhang zwischen Arnold und Thomasius in ihrer Auffassung der Ketzer. Auch in der Analyse der nicht ganz einheitlichen Thomasischen Anschauung von den Ketzern muß man vom Gegensatz gegen die Streittheologie ausgehen, deren Art und Weise dem Ideal des sanften und demütigen Lebens Jesu widerspricht. Das Vorgehen der orthodoxen Ketzerrichter stößt den Christen direkt auf den Zweifel an der Richtigkeit ihrer Beschuldigungen. In der orthodoxen Streittheologie verkörpert sich der Antichrist[2].

Daraus ergibt sich auch die Stellung zum Kirchenbegriff. Wie Pufendorf und Arnold gebraucht Thomasius für das Wort Kirche das Wort Sekte. Ein Sektierer ist derjenige, der seine Meinungen für infallibel hält und alle die haßt, die nicht mit ihm übereinstimmen[3]. Der Geist der Wahrheit lebt wohl unter den Sekten, aber er macht keine. Das Kennzeichen der Lehre der Sektierer ist vor allem ein einseitiger Intellektualismus[4], der die Bedeutung des Willens völlig verkennt. Das ist die Lehrart, die auf den öffentlichen Schulen herrscht, die den Verstand vergewaltigt, die Gewissen knechtet und Ketzermacherei par excellence übt.

Aber der Gedanke führt noch weiter. Denn im Sinn der Schrift ist der Sitz der Ketzerei — wie es auch Arnold immer wieder betont —, der Wille, an seinem Leben kann man den wahren Ketzer erkennen. Und deshalb sind schließlich die Ketzermacher die eigentlichen Ketzer, die Verketzerten aber sind die wahrhaft Frommen. Thomasius hat diesen berühmtesten Gedanken der Arnoldschen Kirchen- und Ketzerhistorie

[1] Vgl. Observationes selectae ad cum literariam spectantes (1700), tom. I, obs. 22 ff., de fide scriptorum vitae Constantini Magni. Diese Observationen sind von Arnold, übersetzt in die Supplementa der Kirchen- und Ketzerhistorie aufgenommen worden.

[2] Cautelen . . zur . . Rechtsgelehrtheit, 19, 12 f.; »Ob Ketzerey« usw., 248.

[3] Cautelen . . zur . . Rechtsgelehrtheit, 6, 4 ff. Die ersten Sektierer sind die Kainiten; »denn sie haßten die Weisen und Frommen« (§ 12); vgl. »Ob Ketzerey« usw., 223.

[4] Wenn Thomasius als ferneres Kennzeichen der Lehre der Sektierer den Gedanken der Gleichewigkeit von Gott und Materie hinstellt, so liegt darin eine Konzession an den üblichen Begriff Sekte und ein Abweichen von seiner originellen Meinung.

vor Arnold klar ausgesprochen[1]. Demgegenüber verletzt die intellektualistische Definition der Ketzerei durch die Orthodoxie Grund und Sinn des Glaubens.

Selbstverständlich wirkt in diese Konzeption der Gegensatz gegen Aristoteles ebenso herein wie das politische Interesse an der Ruhe und der ungeschmälerten Macht des Staates[2], außer dem Leitmotiv, der Sehnsucht nach der Einfachheit der wirklichen Religion. Das Ergebnis dieses Gedankens ist die Durchlöcherung des herrschenden Maßstabs der Ketzerbeurteilung. Das trifft um so mehr zu, als nicht die Schrift selbst, sondern nur die Auslegung der Orthodoxie angibt, was Ketzerei ist, und diese Auslegung ist Menschenwerk[3]. Von hier aus ergibt sich — und auch hier treffen sich Arnold und Thomasius — die Ablehnung der Symbole, vor allem der F. C.[4]. Das Dogma ist demgemäß weder persönlich noch rechtlich verbindlich. Und das Resultat dieser geschichtlichen Betrachtung der Ketzerei ist dieselbe Entleerung des Begriffs von jedem religiösen oder juristischen Nimbus wie bei Gottfried Arnold: Die jeweils herrschende Majorität ist die Orthodoxie, die unterdrückte Minorität sind die Ketzer[5].

---

[1] Ob Ketzerey usw. (1698), § 16, S. 248ff.: »Alsdann derjenige kein Ketzer seyn würde, welcher in Fragen und Streitigkeiten irret und bey seinem Irrtum friedsam ist | sondern derjenige ein Ketzer seyn würde | der Streitfragen auf die Bahn bringt | und davon zancket, hadert und streitet | die Widriggesinnten verdammet | und solche Fragen | die mehreren theils unnöthig | öffters auch thöricht und gottloß sind | vor Streitfragen | welche zum seligmachenden Glauben gehören | ausgiebt.« (261.) Darauf sagt im Dialog der Orthodoxe: »So würde der ein Ketzer seyn | den wir einen Rechtgläubigen titulieren | und ein Ketzermacher würde selbst ein Ketzer seyn.« Christian antwortet: »Was gehts mich an? ... Es wäre keine größere Verwirrung als die, da ihr den Glauben in ein Werck des Verstandes verkehret habt« (263); vgl. 314 und Cautelen . . zur . . Kirchenrechtsgelehrtheit, 13, 18.

[2] Vgl. auch Cautelen . . zur . . Kirchenrechtsgelehrtheit, 18, 20. Die Lehrer des 2. Petri und Judasbriefes versteht Thomasius als Verächter der Obrigkeit, die unter dem Schein des Christentums nach dem Regiment strebten.

[3] Ob Ketzerey usw., 251.

[4] Cautelen . . zur . . Rechtsgelehrtheit, 19, 20; »Vom Recht evang. Fürsten in Mitteldingen«, Anhang, § 3; in den Symbolen sind heidnische Kunstwörter. S. Cautelen . . zur . . Kirchenrechtsgelehrtheit, 155.

[5] Vgl. auch die 1697 erschienene Abhandlung: »Das Recht evang. Fürsten gegen die Ketzer«. – Auch in Einzelheiten finden sich Berührungen mit Arnold, z. B. in der Abneigung gegen Majoritätsbeschlüsse (Kirchenrechtsgelehrtheit, 18, 23), in der Parallelisierung des Prozesses Christi mit dem üblichen Ketzerprozeß oder in der vorsichtigen Frageform, in die Thomasius seine Behauptungen in der Abhandlung über Meth und Stiefel einkleidet (Hist. d. Weisheit u. Torheit I, 196ff.), und die Arnold in den seiner Kirchen- und Ketzerhistorie vorausgeschickten allgemeinen Anmerkungen nachbildet.

Freilich wird dieser Standpunkt von Thomasius in seiner sprunghaften Art nicht konsequent festgehalten. Gewiß, die Ketzer sind an sich gottesfürchtig und werden nur vom Klerus als Narren oder Ketzer ausgeschrieen[1], aber die Ketzerei kann nun auch — man denkt an die Gedanken seines Vaters Jakob oder an die des Greifswalders Colberg in seinem platonisch-hermetischen Christentum — als philosophischer Irrtum oder als Folge der Vermischung kabbalistischer und platonischer Ideen mit dem Christentum definiert werden, wie das zuerst bei den Gnostikern in Erscheinung getreten ist[2]. Auch diese Konzession des Thomasius erklärt sich aus der kühlen inneren Stellung, die er zu den Ketzern einnimmt. Aber man wird Arnold den Vorzug der einheitlichen und durchgeführten Anschauung zugestehen müssen.

Die Anschauung, die Christian Thomasius vom Verlauf der Kirchengeschichte gehabt hat, verläuft ganz im Schema der radikal durchgeführten Verfallsidee.

Das reine Urchristentum, aber nur dies, ist der ideale Maßstab für die Beurteilung der Gegenwart, und man muß sich prinzipiell davor hüten, die eigene Gegenwart, etwa im Stil der englischen Theologie, wobei Thomasius besonders an William Cave denkt, in das Urchristentum hineinzutragen[3]. Dabei ist es die Tendenz des Thomasius, auch Christus und seine Gedanken in den Zusammenhang der geschichtlichen Ideenbewegung überhaupt aufzunehmen. Christus ist ein Reformator. Sein Werk ist die »Wiederbringung« »der wahren und alten Religion«, die bei den Juden und Heiden verdunkelt war. Ihr Hauptmerkmal ist die Einfachheit, das Fehlen aller Spekulationen, Symbole und Zeremonien. Christus hat den Anfang mit dieser »Ausbesserung« gemacht. Gleichzeitig hat er die Ethik Salomos wieder ans Licht gebracht und selbst in seinem Leben die Affekte vorbildlich beherrscht[4]. Das dritte, was Thomasius an Christus betont, ist die Tatsache, daß er keinen Staat gegründet hat; er stand zu den Aposteln nicht im Verhältnis des Herrschers sondern des Lehrers[5].

Die Verfallsidee, die für Thomasius wie für Arnold ein geläufiger

[1] Ob Ketzerey usw., 247; Versuch vom Wesen des Geistes, 128.

[2] Cautelen . . zur . . Kirchenrechtsgelehrtheit, 12, 1, Anm. a; 154, 19. Auserles. Schriften II, 12; Zierold wird abgelehnt; vgl. auch Orat. acad., 469ff.; Ob Ketzerey usw., 226.

[3] Cautelen . . zur . . Kirchenrechtsgelehrtheit, 9, 4ff.; 18, 18; 29, 9, Anm. m; 26, 6; Auserl. Schriften III, 268.

[4] Cautelen . . zur . . Rechtsgelehrtheit, 14, 23.

[5] Cautelen . . zur . . Kirchenrechtsgelehrtheit, 18, 16; vgl. Brenneysens Abhandlung, 107.

und fester Begriff ist, hat den Traditionalismus endgültig verdrängt. Er verlegt den Anfang der Degeneration der Kirche schon in die Zeit der Apostel, bald nach der Auferstehung[1], und er tadelt an Arnold die Überbleibsel des Traditionalismus in der allzu rosigen Auffassung der ersten beiden Jahrhunderte[2]. Von seinem Standpunkt aus nicht ohne Grund. Im Verfall wird die Lehre verdorben durch die Vermischung mit heidnischer — besonders stoischer und platonischer und auch jüdischer — Philosophie[3], die Frömmigkeit durch das Eindringen der Zeremonien[4], das Leben durch die Zügellosigkeit der Affekte bei Laien und Geistlichen. Vor allem ist die klerikale Gewalt ein Kennzeichen des Verfalls. Die Geistlichen scheiden sich von den Laien, maßen sich den Anspruch an, die ecclesia repraesentativa zu sein[5], und binden den Glauben an selbsterfundene heidnische Kunstwörter in ihren Symbolen. Der Herzensglaube ist durch den Hirnglauben verdrängt[6], Liebe und Leben durch Gehorsam und Zeremonien.

---

[1] Cautelen . . zur . . Rechtsgelehrtheit, 6, 60ff.

[2] Cautelen . . zur . . Kirchenrechtsgelehrtheit, 11, 6, Anm. a, 12, 10ff. – Auch im dritten Jahrhundert habe Arnold die strenge Kirchenzucht allzusehr gelobt. Erst recht irrt Timann Gesselius, der die Lehre in den ersten drei Jahrhunderten fleckenlos sein läßt (ibid., 9, 14).

[3] Cautelen . . zur . . Rechtsgelehrtheit, 6, 69. – Die platonische Philosophie wird von den Christen übernommen, nicht aus Missionsgründen, sondern weil die patres häufig vor ihrer Bekehrung platonische Philosophen waren. – Die mystisch-kabbalistische Religionsphilosophie der Valentinianer wird nicht unzutreffend mit Arnolds Sophia verglichen und auf Buddeus' und Faydits Untersuchungen zu ihnen hingewiesen. (Faydit schreibt gegen Tillemont und weist die Rechtgläubigkeit von Valentinian, Kerinth und Hermogenes nach.) Vgl. Cautelen . . zur . . Kirchenrechtsgelehrtheit, 9, 21 ff. — Die Beschuldigungen gegen die Montanisten, als leugneten sie die Trinität, und als erklärte sich Montan für den Parakleten, sind erlogen. Ihre Ketzerei besteht nur darin, daß sie der Kirche die Macht absprachen, grobe Sünden zu vergeben (ibid., 9, 35ff.). Auch das erinnert ganz an Arnold.

[4] Cautelen . . zur . . Kirchenrechtsgelehrtheit, 9, 11ff.; vgl. H. Grotius, Ann. Belg. I, 8; Calixt, De Capt., § 145 (Zeremonien steigen, wenn Gottesfurcht sinkt); Auserl. Schriften, 89ff. – Über die Kindertaufe urteilt Thomasius, daß die Tatsache ihrer Nichtausübung durch Christus und durch die Apostel unwidersprechlich ist, daß also nur die gegenwärtige quaestio juris zur Diskussion steht (Cautelen . . zur . . Kirchenrechtsgelehrtheit, 11, 7).

[5] Ibid., 9, 12; 9, 33ff.; vgl. Ob Ketzerey usw., 226.

[6] Auserlesene Schriften II, 269; Cautelen . . zur . . Kirchenrechtsgelehrtheit, 9, 37. Der Unterschied der klerikalen Konzilien vom Apostelkonzil, ibid. 10, 23. – Über das Apostolicum im Anschluß an Voss, ibid. 10, 20. Thomasius empfindet die Schwierigkeit der Geltung des Apostolikums im Verhältnis zu seiner historischen Entstehung.

Gewisse ideale Züge bekommen die drei ersten Jahrhunderte nun aber doch durch die Auffassung der Christenverfolgungen. Thomasius übernimmt den alten mystischen Gedanken, daß Kreuz und Leiden die Christen läutern und die Zeiten wahren innern Aufschwungs bedeuten. Der Eintritt der Ruhe läßt die durch die Not unterdrückten Affekte emporschnellen und die klerikalen Herrschbegierden aufwachsen[1].

Unter Konstantin dem Großen hat sich der Antichrist auf den Thron gesetzt — in Beurteilung dieser Epoche ist Thomasius mit Arnold ganz einig — und hat die Kaiser, die ihm zu Willen waren, gelobt und mit guten Zeugnissen geschmückt, auch wenn sie Mörder und Tyrannen waren[2]. Der Klerus aber ist der Antichrist.

So ist eine Beurteilung des vierten Jahrhunderts vor allem von einer Prüfung der Glaubwürdigkeit der Quellen abhängig; dieser Aufgabe hat sich Thomasius in seinen Observationes ad rem literariam spectantes (1700), an die Untersuchungen des Leunclavius über Zosimus, des Jakob Gottfried über Eusebius und Philostorgius und des Scultetus in seiner Medulla patrum anknüpfend, in musterhafter Weise unterzogen. Die wissenschaftlichen Ergebnisse dieser nach dem ersten Teil der Kirchen- und Ketzerhistorie Arnolds erschienenen Arbeit decken sich völlig mit denen Arnolds[3].

Die Kirche und vor allem der Klerus haben durch Konstantin weltliche Macht bekommen. Damit ist die Vorbedingung für die Depravierung des ganzen geistlichen Wesens der Kirche wie der Religion selbst geschaffen[4]. Die politischen Motive dieser Anschauung bei Thomasius sind unverkennbar[5]. Überhaupt ist das Interesse am vierten Jahrhundert ganz an der Gegenwart orientiert, wie bei Arnold auch. Die Zeit gleicht in ihren schweren Mängeln bei scheinbarem Glanz

[1] Historie der Weisheit und Torheit I, 194; Auserlesene Schriften, 23 u. 89.

[2] Historie der Weisheit und Torheit I, 8f., vgl. Observat. sel. ad rem lit. spect., § 35.

[3] Einzelheiten – so interessant und methodisch wichtig sie sind – kann ich des Raumes wegen nicht berühren. Zosimus wird als zuverlässige und unparteiische Quelle bevorzugt. Demgegenüber ist Eusebius parteiisch, und seine Glaubwürdigkeit – wie die der von ihm abhängigen Socrates, Sozomenus, Euagrius, Theodoret und Nicephorus – gilt immer dann für erschüttert, wenn er Eigenes bringt. Dann sind sehr viele tendenziöse Fabeln zu zerstören. Dazu gehört alles, was er vom Christentum Konstantins des Großen berichtet, denn dieser war ambitiosus, voluptuosus, avarus. Vgl. Auserl. Schriften II, 226ff.

[4] Historia contentionis inter imperium et sacerdotium (1722), S. 23; Cautelen .. zur .. Kirchenrechtsgelehrtheit, 13, 1ff.

[5] Sie sind besonders deutlich ausgesprochen von Huber, De jure civitatis, sect. 5.

ganz der Gegenwart des Thomasius, und eben deshalb haben nur wenige den Mut zu einer unparteiischen Beurteilung des vierten Jahrhunderts als eines Höhepunktes des Verfalls gefunden[1].

Das Interesse springt dann gleich auf das Zeitalter der Reformation über. Das Mittelalter ist die Zeit der erdrückenden Gewissensherrschaft und des sinnlosen Kampfes über logische »Grillen« oder »Bagatellen«[2]. Schließlich wechseln zwei Strömungen in der Kirchengeschichte miteinander ab. Die eine macht die Orthodoxie zur Bedingung der Seligkeit und kümmert sich nicht um die Sittlichkeit; die andere leitet den Glauben aus individuellen Erfahrungen ab und verlangt »eine gar zu große Ernsthaftigkeit« im Leben; aber beide sind darin einig, daß sie beide nach der Weltherrschaft streben und die »Dissentierenden« verfolgen, obwohl die zweite dazu weniger Gelegenheit hatte als die erste[3]. Die Sympathie des Thomasius gehört also den Einsamen, Individualisten, die allein ohne Gemeinschaft den engen Weg gegangen sind; er trifft darin mit Arnold zusammen, und doch hätte Arnold nie über die Erfahrungstheologie das Urteil des Thomasius gefällt.

Die Reformation ist die Fortsetzung des von den Humanisten wieder aufgenommenen Kampfes gegen Aristoteles. Dabei ist der Blick auf die Schwächen Luthers gerichtet, an denen auch Arnolds Unparteilichkeit eine geheime Freude hat. Thomasius meint, es wäre zu wünschen gewesen, »daß er (Luther) bei seinem Eiffer beständig geblieben wäre«[4]. Denn seine Konsubstantiationslehre stammt von Gabriel Biel und der Streit zwischen Reformierten und Lutheranern ist ein Rückfall in die Scholastik[5]. Auch hier greift das Politische bestimmend in das Urteil

---

[1] Obs. selectae usw., obs. 24, § 36; Cautelen . . zur . . Kirchenrechtsgelehrtheit, 13, 2ff., Hist. cont. inter imp. et sacerd., 14. Nur Arnold und Clericus haben nach Thomasius ihre Affekten überwunden und den Mut gehabt, die Wahrheit zu sagen.

[2] Cautelen . . zur . . Kirchenrechtsgelehrtheit, 15, 5. Die Kreuzzüge sind »ein sehr politisches Kunst-Stückgen« (§ 13). Gegenüber dem Lob Bernhards durch Arnold verweist Thomasius auf Bayle und die Hist. sap. et stult. hin, 1, 75ff. (§ 17, Anm. i); vgl. Cautelen . . zur . . Rechtsgelehrtheit, 6, 8.

[3] Cautelen . . zur . . Kirchenrechtsgelehrtheit, 3, 51.

[4] Cautelen . . zur . . Rechtsgelehrtheit, 6, 32. – Der Charakter des Erasmus erscheint – anders wie bei Arnold – als ganz minderwertig. Vgl. Obs. sel., tom. IV, obs. 21, § 3ff.; vgl. § 19. – Luthers »De servo arbitrio« ist in sehr charakteristischem Unterschied von Pufendorf ein »herrlich Buch« (Sittenlehre, 491).

[5] Cautelen . . zur . . Rechtsgelehrtheit, 19, 23. Auch Thomasius hat für die Reformierten wegen ihrer angeblich größeren Friedensliebe einige Sympathie (ibid. 119, 12).

ein. Das Verderben datiert von der Loslösung des temperamentvollen Luther von dem hochgelobten Friedrich dem Weisen her, unter dessen Einfluß die Reformation sich »fein piano« vollzog[1]. Das Reformieren ist, eben weil es sich auf eine Änderung der Zeremonien bezieht, Sache der Fürsten[2]. Für das eigentliche Neue in Luther ist auch Thomasius — darin Arnold vergleichbar — blind gewesen. Luther verschwindet in der antiaristotelischen und antiklerikalen Gesamtströmung.

Auch die Reformation ist also nach der Auffassung des Thomasius von einem baldigen Verfall gefolgt, und die Keime dazu sieht er schon in der Person Luthers. Auch diese Anschauung deckt sich ganz mit der Gottfried Arnolds. Die christliche Freiheit ist durch die vom Teufel innerhalb des Protestantismus erregten Streitigkeiten noch zu Lebzeiten Luthers von einer neuen Gewissensherrschaft abgelöst worden, die nun nicht nur wie ein hölzernes sondern wie ein eisernes Joch auf den Laien liegt[3]. Die Hauptschuld an der Vollendung des Unheils trifft Melanchthon, der den Aristoteles wesentlich deshalb wieder in die Theologie eingeführt hat, um mit den Katholiken richtig disputieren zu können[4].

Gottfried Arnold ist für Thomasius Autorität in kirchengeschichtlichen Fragen gewesen[5]. Vor allem lobt er die Unparteilichkeit der Kirchen- und Ketzerhistorie[6]. Dadurch ist es Arnold gelungen, den seit der Auferstehung Christi einschleichenden Verfall und seinen Höhepunkt zur Zeit Konstantins und Justinians aufzudecken, wenn er auch noch in den ersten Jahrhunderten zu gelinde verfährt[7]. Aber Thomasius

[1] Erinnerung wegen seiner Winterlektion (1702) in den Auserl. Schriften.

[2] Vgl. A. Ritschl, Gesch. des Pietismus II, 556.

[3] Churbrandenb. Unterthanen usw., 23ff.

[4] Cautelen . . zur . . Rechtsgelehrtheit, 6, 32ff.; vgl. Historie der Weisheit und Torheit, Stück I, wo Luthers Stellung zu den Universitäten mit der Spitze gegen Melanchthon geschildert wird. Arnold zitierte diese Abhandlung in der Kirchen- und Ketzerhistorie II, 16, 9, 9 (Schaffhausen 1746), S. 704.

[5] Die bekannteste Stelle in den Erinnerungen über den IV. Teil der Grundlehren = Auserl. Schriften II, 226ff. setze ich nicht hierher. Vgl. aber das Vorwort zu den Cautelen . . zur . . Kirchenrechtsgelehrtheit und Cautelae circa praecognitionem jurispr. Eccl., 3, 41ff., sowie das Urteil des Thomasius über Arnolds Charakter in seiner Ausgabe des Testaments Melchiors von Osse (1717), Anm. 160. Er spricht von seinem »etwas furchtsamen und leutescheuen Temperament« und seiner »Redlichkeit des Herzens«, und meint, daß die Zeit kommen werde, in der man Arnold ebenso ein Jubiläum halten werde wie Luther, weil die von ihm entdeckten Wahrheiten für das »Seelenheil« und das »Interesse« der Obrigkeit ebenso wichtig sind wie die Luthers.

[6] Cautelen . . zur . . Kirchenrechtsgelehrtheit, cap. 11, § 6, S. 306.

[7] Ibid., § 41; vgl. Hist. cont. inter imp. et sac., 538ff.

vermißt an der Kirchen- und Ketzerhistorie nicht nur die Kirchengeschichte des Alten Testaments sondern rügt vor allem die Hinneigung Arnolds zur Mystik[1] mit ihren »geistlichen« und besonders »melancholischen« »Rührungen«: Dadurch ist er verführt worden, die mystischen Theologen und die alten Asketen allzusehr zu erheben, und er ist besonders deshalb in bestimmten literarkritischen Urteilen nicht zuverlässig[2].

Auch literarische Beziehungen haben zwischen Arnold und Thomasius bestanden. Zwei Abhandlungen hat Arnold in den Thomasischen Zeitschriften veröffentlicht[3]. In der Oktobernummer der Historia sapientiae et stultitiae 1693 III, S. 113 ff. erscheint die 1697 selbständig gedruckte Historia Christianorum ad metalla damnatorum[4]. Als drittes Stück der Historie der Weisheit und Torheit 1693 findet sich die Abhandlung von dem Bruder- und Schwesternamen in der ersten Kirche, die ein Auszug aus dem 1696 gedruckten lateinischen Werk Apellatio inter Christianos maxime et dios quondam usitate (auch Cognatio Christianorum spiritualis genannt) ist[5], und an die Anklänge auch in der »Ersten Liebe« Arnolds vorliegen.

Man hat schon früh die Beziehungen Arnolds zu Christian Thomasius gegen Arnold ausgedeutet. Ernst Salomo Cyprian, der unermüdliche Bestreiter Arnolds, macht sich den bösen abgewandelten Satz zu eigen: Ubi Thomasius non lyrat Arnoldus semper delirat, und Joh. Christ. Colerus, der Beauftragte Cyprians, macht Arnold auf Grund einer Stelle in den historisch-theologischen Betrachtungen überhaupt nur zum Sammler und Ordner der von Fremden, besonders von Thomasius, gelieferten Schätze[6].

---

[1] Cautelen . . zur . . Kirchenrechtsgelehrtheit, 6, 7ff., § 42ff.; S. 59, § 60; S. 171, § 6, Anm. p.

[2] Ibid., § 42a. So kann Arnold die Clem. Recognitionen, die Acta Theclae und vor allem den Dionys Areopagita für echt und apostolisch halten und überhaupt alles an den Mystikern Anstößige verschleiern. Deshalb ist dann vor allem der IV. Teil der K. u. K. H. mit Vorsicht zu gebrauchen. Vgl. § 43.

[3] Vgl. R. Kayser, Christ. Thomasius und der Pietismus, S. 4.

[4] Die Abhandlung erscheint bei Thomasius halb anonym. Verfasser ist M. G. A. A. M. (Mag. Gottfried Arnold Annabergensis Misnicus).

[5] Dieser Aufsatz erscheint anonym, ist aber, wie im 1. Kap. gezeigt wurde, unwidersprechlich sicher von Arnold. – Hinweisen möchte ich noch auf den der Abhandlung des M. Jacob Stolterfoot über David Georg vorausgeschickten Brief (Hist. d. Weisheit und Torheit I, 61ff.), in dem der anonyme Briefschreiber die Absicht des Thomasius, die Ketzer zu verteidigen, lobt, an den Orthodoxen ihr Beherrschtsein von Affekten und ihre oft falschen Nachreden gegen ihre Gegner tadelt und selbst verspricht, seinerzeit den Nachweis zu führen, daß David Georgs Prozeß »wider alles Recht und Billigkeit« gewesen sei. Möglicherweise ist Arnold der Briefschreiber.

[6] Historia Godofredi Arnoldi, 1708, S. 150; vgl. Anhang, S. 279.

In Wahrheit hat der Vielleser Arnold natürlich die Abhandlungen des Thomasius benutzt, hat das aber immer getreu angegeben, und ist von den einzelnen Abhandlungen schließlich nicht mehr abhängig als von den vielen, von ihm sonst zitierten Büchern[1]. Anders mag die Sache liegen, wenn man an die Einwirkung der menschlichen und wissenschaftlichen Gesamtpersönlichkeit des Thomasius denkt. Er ist unfraglich der Vermittler so mancher Anregung für Arnold geworden, und es ist wahrscheinlich, daß er den wissenschaftlichen Zug in Arnolds Persönlichkeit gekräftigt hat. Aber was die einzelnen Anschauungen anlangt, so halte ich es, auch wenn es sich um so prominente Fragen wie die neue Auffassung der Ketzer, das vierte Jahrhundert oder die Reformation handelt, trotz allem immer noch für das wahrscheinlichste, daß beide Männer von ihren verschiedenen Voraussetzungen her für sich zu diesen Anschauungen gekommen sind, sich dann freilich gegenseitig in ihnen gestützt haben. Man darf nicht vergessen, daß die von Thomasius und Arnold durchgeführte Anschauung vom Verlauf der Kirchengeschichte eine lange Geschichte hinter sich hat und von Humanisten, Mystikern und Sektierern vertreten worden ist. Vielleicht ist es Poiret gewesen, der an Arnold wie an Thomasius zum ersten Mal den Umriß dieser Anschauung als Anregung vermittelt hat.

Umgekehrt läßt sich aber die Frage nicht umgehen, ob nicht vielleicht Thomasius in seinen kirchenhistorischen Ideen von Arnold abhängig ist. Dem steht aber nicht nur die Beobachtung entgegen, daß Thomasius schon in seinen frühesten Schriften, z. B. in seinen Bemerkungen in der Historie der Weisheit und Torheit, die typischen Grundlinien der Arnoldschen Auffassung vom Verlauf der Geschichte zeigt — man könnte das ja als Frucht des persönlichen Umgangs mit Arnold ansehen — sondern auch der Rückblick auf den Gang der historischen Forschung überhaupt, der These und Antithese als längst vorhanden ausweist, und endlich auch eine ausdrückliche Verwahrung des Thomasius gegen diese Annahme[2]. Unzweifelhaft hat Thomasius seine historischen Anschauungen

[1] Arnold hat außer den Obs. Hal. die Abhandlung über Stiefel und Meth (K. u. K. H. III, 4), die über Luthers Stellung zu den Universitäten (K. u. K. H. II, 16, 10), die über den Zustand der griechischen Christen im 17. Jahrhundert (K. u. K. H. II, 17, 15, 6ff.) und die über die Reformation in Halle benützt (II, 16, 11, 14; 7, 6). Verwertet wird das Urteil des Thomasius über die Bourignon (III, 16, 17) und einiges aus der Geschichte der Rosenkreuzer; ebenso die lateinischen Aufsätze in der Hist. sap. et stult. Vgl. auch Kayser, a. a. O., S. 5, Anm. 5.

[2] Hist. cont. inter imp. et sac., 654ff. Dort nimmt Thomasius ausdrücklich für sich die Priorität der Erkenntnis der Geheimnisse des politischen Papsttums in Anspruch.

an Arnolds großem Werk fortentwickelt[1]; aber die Grundlagen hat er unabhängig von Arnold überkommen, ja, er selbst ist der Vermittler mannigfacher Anregungen für diesen geworden. Auch das schließt die Anregung Poirets, die bei beiden Männern unabhängig voneinander erfolgt sein kann, nicht aus.

Die Tatsache der engen Beziehungen zwischen Christian Thomasius und Gottfried Arnold ist erwiesen. Das Problem liegt in der Grundlage, auf der sie zusammengekommen sind. Die Analyse wird diese Grundlage aufgehellt und dabei die Bedeutung des Thomasius für die protestantische Kirchengeschichtschreibung sichtbar gemacht haben. Dann wird man wieder auf ähnliche Gedanken geführt wie die am Eingang des Abschnitts ausgesprochenen.

2. Von Seb. Franck sagt Arnold[2], daß die meisten nicht wissen, was sie aus ihm machen sollen. Seine »unpartheyischen Bekäntnisse« von der Religion haben ihn in das Renommé eines »Heyden und Atheisten« gebracht; und weil er die »Mißbräuche und Abgötterey mit den äußerlichen Dingen« bei ihrem wahren Namen nannte, beschuldigte man ihn, »er verwürffe die Bibel, Sakrament und Alles«. Arnold trennt Franck ausdrücklich von den Wiedertäufern, und er rechtfertigt ihn, nicht ausdrücklich, aber in seiner Art durch Zitate aus ihm vor den »Verständigen« gegen die übrigen Beschuldigungen. Es handelt sich dabei für Arnold um Francks »unparteiische« Religion, um seine Auffassung der Ketzer und um seine Stellung zur Schrift[3]. Auch nach der moralischen Seite hin wird Francks »Bescheidenheit und Demuth« gelobt, während die hartklingenden und »affectirten« Ausdrücke, die er gebraucht, und sein »frey(es), hart(es) und rauh(es) Temperament« gerügt werden. Ebenso lobt Arnold Francks historische Leistungen, allerdings vorsichtig bemüht, sich nicht zu kompromittieren, mit dem Urteil der »Gelehrten« überhaupt[4].

Und doch hat man, trotz dieser Zurückhaltung Arnolds, bei einem

---

[1] So dürfte z. B. die Untersuchung über Julians Christentum (Hall. obs. III, 1) von der Arnoldschen Darstellung in der K. u. K. H. angeregt sein. Anderes ist in unserer Untersuchung selbst hervorgetreten.

[2] K. u. K. H. I, 16, 21, 40 ff., S. 875 ff.

[3] Auch sonst zitiert Arnold Franck öfters, z. B. die Ketzerchronik, S. 81; in den »Allgem. Anmerkungen«, S. 9; vgl. ferner K. u. K. H. II, Nr. VI, S. 1058 u. III, 2. Teil, S. 364, wo eine Verteidigung gegen Löschers Vorwurf, Arnold »imitiere« Franck und leugne die Sünde (Cons. theol., S. 284 u. 360) gegeben wird.

[4] Luthers bekanntes Urteil über Franck wird angeführt. – Von Francks Büchern heißt es, daß sie »selten« sind.

Vergleich der Gedankenwelt der beiden Männer, die Empfindung, als reichte Arnold über eineinhalb Jahrhundert hinweg seinem einsamen Bruder im Geist die Hand[1]. Gewiß ist Francks wissenschaftliche, historische Leistung mit der Arnolds gar nicht zu vergleichen. Die intensive philologisch-historische Arbeit zweier Jahrhunderte steht zwischen ihnen; Francks rein historische Leistungen schrumpfen überhaupt bei genauer Betrachtung mehr und mehr zusammen; auch zu seiner Zeit gab es bessere Kritiker und Historiker als den für das Volk und seine Aufklärung schriftstellernden Kompilator[2]. Von einer Abhängigkeit Arnolds von Franck kann natürlich nicht die Rede sein. Arnold hat Franck gekannt, wie er so viele andere historische Figuren gekannt hat. Aber die beiden Männer verbindet nicht nur die neuplatonisch bestimmte spiritualistische Frömmigkeit, die keine Parteien sondern nur Christus allein kennen will — sie findet man auch bei manchem andern, und sie ist zu allen Zeiten die gleiche —, sondern auch eine ausgesprochene Verwandtschaft des Temperaments und vor allem die beiden gemeinsame Einstellung auf die Geschichte, die ihnen selbst unbewußte Bestimmtheit ihrer Weltanschauung als einer Philosophie der Geschichte.

Denn das gerade hebt Franck über seine Zeitgenossen weit empor, daß er das hatte, was sie alle nicht in dem Maß besaßen, eine Anschauung vom innern Zusammenhang der Geschichte, eine Empfindung für ihren Geist. Und so ragt er, wohl als der erste Denker, dessen Gesamtanschauung sich unwillkürlich in den Rahmen einer Geschichtsphilosophie formte und wohl am besten mit diesem Wort charakterisiert werden kann, weit über seine Zeit hinaus in die moderne Welt hinein. Einer jener unerkannten, einsamen und verbitterten Menschen, deren Unglück darin besteht, daß sie anders als die Zeitgenossen, weiter und tiefer, den Zusammenhang des Lebens geschaut haben[3].

[1] Auf den Zusammenhang zwischen Arnold und Franck ist man schon verschiedentlich aufmerksam geworden; ich nenne nur H. Oncken, Seb. Franck als Historiker = Hist. Zeitschrift, 1899, S. 411ff. und E. Tröltsch, Soziallehren, S. 886f., Anm.

[2] Es ist charakteristisch für den unruhigen Mann, daß an seinen Büchern die Vorrede, die den Plan und die Ideen bringt, immer das Beste ist. — Aus der volkserzieherischen Absicht seiner Schriftstellerei erklärt sich der bekanntlich meisterhafte Gebrauch der deutschen Sprache. — Kritiklosigkeiten in der Erzählung von Wundern oder in Einzelheiten — so erscheint Arius z. B. als Bischof von Alexandrien — sind nicht selten.

[3] Wir haben über Franck viele und gute Arbeiten. Außer den hervorragenden grundlegenden Untersuchungen Heglers und den eben zitierten Darstellungen verweise ich nur auf Diltheys berühmte, Francks geistige »Struktur« unnachahmlich fein zeichnende Charakteristik, in der aber Francks Bild vielleicht

Es ist diese Richtung auf die Geschichtsphilosophie hin, an der die innere Verbindung zwischen Arnold und Franck einsetzt.

Das Denken Seb. Francks kreist in allen seinen Formen und Erscheinungen immer wieder um den einen Gegensatz: Fleisch und Geist, Schein und Wesen, Bild und Sache. Aus dem tiefen Empfinden für diesen das Lebendige beherrschenden, ja das Leben erzeugenden Gegensatz gehen die Probleme hervor, die er an der Geschichte spürt.

Dem Chronikenschreiber tun deshalb die einzelnen Geschichten und Geschehnisse nicht genug; er sucht — genau wie Arnold[1] — nach dem »Charakter«, dem Wesen, dem »Bindriemen« der Geschichte, und er findet diesen Kern der Geschichte im menschlichen Herzen. Dieser Gedanke ist bei Franck original, aber nicht unvermittelt. Man muß sofort auf einen der Grundgedanken des Paracelsus hinweisen, mit dem Franck aller Wahrscheinlichkeit nach in persönlichen Beziehungen gestanden hat, und mit dessen Christentum die Religion Francks viele gleiche Züge aufweist; es ist die Idee, daß der Mensch als Mikrokosmos ein Abbild des universalen Corpus des Makrokosmus ist, eine Idee, die bei den Mystikern und Religionsphilosophen immer wiederkehrt[2]. Sie liegt dem Franckschen Wort: »die äusser Welt (ist) ein Figur und Bild der innern«[3] zugrunde; sie steht hinter dem Gedanken, daß die ganze Geschichte nur ein Gleichnis der menschlichen Seele und ihres Lebens ist; und sie ist letztlich neuplatonisch bestimmt, auch Paracelsus kannte und schätzte ja den Dionysius Areopagita[4], den so unendlich einflußreichen Hexenmeister in der Geistesgeschichte.

So ist es ein zeitloser und geschichtsloser Gegensatz, der in der Geschichte in die Erscheinung tritt, der Gegensatz zwischen dem Geist, dem Christus in uns, dem »innern Wort« und zwischen der mensch-

---

etwas zu sehr modernisiert wird (Weltanschauung und Analyse usw., S. 81ff.), auf Erbkams treffliche und viel Material bringende Darstellung in seiner Gesch. der prot. Sekten, 1848, S. 286ff., auf R. Seeberg, Lehrbuch der D. G. [3] IV, 1, S. 22ff. und auf W. Glawe, Der Subjektivist des Reformationszeitalters Seb. Franck. Erst bei der Korrektur kam mir Reimann, Seb. Franck als Geschichtsphilosoph zu Gesicht. Die künftige Forschung wird sich mehr als bisher mit der Abhängigkeit Francks von Luther beschäftigen müssen, ein Problem, das durch Dilthey zurückgeschoben worden ist.

[1] Vorrede zur K. u. K. H. I, § 9.

[2] Vgl. z. B. »Drey Bücher durch den hochgelerten Herrn Theophrastum v. Hohenheim den ... Ertzbischoffen, Bischoffen, Prelaten, Graven, Freiherren, Ritteren vom Adel und Landtschafft des Ertzherzogthumbs Kärnten ... zu ehren geschrieben«. Köln 1564, S. 79f.

[3] Chronik, Vorrede.

[4] Vgl. Sudhoff, Versuch einer Kritik der Echtheit der Paracelsischen Schriften, 1899, II, 386.

lichen Selbstsucht, die das Innerliche veräußerlicht und die den Geist versinnlicht. Das ist die Enthüllung des bunten Geheimnisses, das sich in dem vielgestaltigen Leben ausspricht, und das bei allen Völkern und in allen Kirchen das gleiche ist. Das ist der Sinn der Geschichte, der »Bindriemen«, der alle äußeren Geschehnisse und Tatsachen zusammenhält: der Kampf, der in der Seele des Individuums auf Tod und Leben zwischen Gott und Mensch, zwischen Geist und freigewollter Selbstsucht ausgefochten wird. Im Grund ist die ganze Geschichte nichts anderes als eine Darstellung dieses Kampfes, dessen Ziel die Überwindung dieses metaphysischen Gegensatzes durch die ganz universell gefaßte und weder an Kirche noch an Dogma gebundene Revolution ist, die man Wiedergeburt nennt. Alle geschichtlichen Erscheinungen sind auch im Christentum nichts anderes als ein Produkt dieser menschlichen Selbstsucht, als Veräußerlichungen des Geistigen, als »Judentum, Sekte und Ketzerei«. Aus diesem unveränderlichen Grund fließt die ganze äußere Welt in ihrer Veränderlichkeit, Mannigfaltigkeit und Pracht mit Staaten, Fürsten, Kirchen, Zeremonien und Dogmen. »Alle Menschen ein Mensch[1].« »Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis.«

Auch wenn man den unverkennbaren neuplatonischen und paracelsischen Hintergrund dieser Gedanken erkannt hat, muß man doch noch die Frage stellen, wie Franck zu dieser geschichtsphilosophischen Einstellung seiner Gedanken überhaupt gekommen ist. Man hat wohl geglaubt, Franck mit dem bekannten Wort aus der Türkenchronik charakterisieren zu können: »Es sind zu unsern Zeiten drei fürnehmlich Glauben aufgestanden, die großen Anhang haben, als Lutherisch, Zwinglisch, Täuferisch; der viert ist schon auf der Bahn, daß man alle äußerlich Predigt, Ceremoni, Sakrament, Bann, Beruf als unnötig will aus dem Wege räumen, und glatt ein unsichtbar geistlich Kirchen in Ewigkeit des Geistes und Glauben versammelt unter allen Völkern und allein durchs ewig unsichtbare Wort von Gott ohne einig äußerlich Mittel regiert, will anrichten.« In der Tat kann man mit diesen Worten das Ideal kennzeichnen, das Franck ersehnt, und nach dessen Merkmalen er in der Geschichte sucht, ohne daß er dabei doch eigentlich an seiner Durchsetzung praktisch arbeitet. Das ist sein Ziel, der vierte Glaube, das Reich des Geistes, in dem es keine Kirchen, keine Sakramente, keine Dogmen mehr gibt, in dem die Religion, ganz innerlich und ganz geistig, unabhängig von jeder geschichtlichen Form, nur Erlebnis der

[1] Paradoxa, ed. Ziegler, 1909, S. 126: »Deshalb wer einen natürlichen Menschen sieht, der sieht sie alle. Alle Menschen Ein Mensch. Es ist alles Adam .... Der Türke will eben das mit seinem Spitzhut, was der Deutsche mit seinem breiten Barett.«

einzelnen menschlichen Seele ist. Das ist das Reich des Geistes, das »weder Fürst noch Bauer, Speise noch Trank, Hut noch Kappen (ist), (weder) dort oder da, heut oder morgen, Tauf oder Beschneidung oder etwas außer uns, sondern Friede und Freude im heiligen Geiste, ungefärbte Liebe von reinem Herzen, gutem Gewissen und unerfundenem Glauben«.

Im einzelnen berührt sich Franck bei der Durchführung dieser Gedanken mit den deutschen Mystikern — der große Tauler und die Theologia deutsch haben auch in diesem Denken ihre Spuren hinterlassen — aber ein Mystiker ist Franck selbst nicht gewesen. Er gehört nicht zu den genuinen Mystikern, die das eigene Seelenerlebnis analysieren oder beschreiben oder besingen; er reflektiert; sein Interesse richtet sich auf die Geheimnisse Gottes, des Lebens und der Geschichte, und diese will er dann freilich aus dem geheimen Grund der eigenen Seele begreifen. So ist Franck kein Mystiker — wie das Seuse, Ruysbroech oder die heilige Therese gewesen sind —, aber von der Mystik hat er es gelernt, beim eigenen Ich einzusetzen, denn hier spiegelt sich das Universum, und alle Spekulation muß mit der eigenen Seele beginnen. Franck bleibt Religions- oder Geschichtsphilosoph, aber auch hier bestehen tiefe Unterschiede zu den andern Religionsphilosophen oder Theosophen, die im Stil der alten Gnostiker die kosmologischen Probleme mit dem Schlüssel der Spekulation über das religiöse Erlebnis aufzuschließen sich bemühten. Über kosmologische Probleme spricht Franck kaum; er ist — wenn ich so sagen darf — moderner. Nicht die Kosmologie sondern die Geschichte ist der Gegenstand seiner Interessen; in der Geschichte konzentriert sich Gottes Wirksamkeit ebenso wie in der menschlichen Seele. Die Geschichte ist lebendig. Sie erkennen heißt Gott erkennen. Von hier aus führt eine historische Linie von Franck in den Transzendentalismus der neueren Philosophie.

Alle diese Gedanken entwickeln sich aber aus der Kritik an dem Schriftprinzip der Reformatoren. Sie ist der Hebel für die Ideen Francks. Denn in der Vergötterung der Schrift sieht er den Tod der Reformation des Geistes. Hier wird das Göttliche und Geistige wieder durch die Kreatur und das Materialisierte verdrängt. Hier kündet sich ein neues Papsttum an; der »papierne« Papst setzt sich auf den Thron. Das ist der neue Feind, der der reinen und freien Religion im Weg steht; das ist der Antichrist, der sich jetzt mitten in den Buchstaben der Schrift »biß an den Hals« gesetzt hat[1]. Und solange die Welt

[1] »Darumb wird sich der letst arglistig Antichrist nit alleyn mitten in der schrifft setzen | sunder sitzt schon als warm im buchstaben darinn biß an halß.« Chronik, 93r.

steht, hat man Christus mit dem antichristlichen Buchstaben getötet, hat man »die Schneide wider das Schwert« und »die Laterne wider das Licht« gebraucht[1].

Diese Stellung zur Schrift hat Franck die Einstellung auf die Geschichte gebracht. Ich will diesen Zusammenhang verdeutlichen. Die Schrift ist dunkel, das »verbütschirt Buch«, das kein Verstand je aufhellen kann; aber alle diese Dunkelheiten und diese Widersprüche sind absichtlich und entsprechen Gottes Willen und seinem Plan. Sie sollen nämlich darauf aufmerksam machen, daß der Mensch mit der Schrift allein nicht weiterkommen kann, daß alles auf das innere Wort ankommt, »auf Gott zu lauschen, was er in (uns) spricht, in (unserm) Grunde«. Dieses »im Geist Sehen und Erfahren«, das ist der wahre Glaube an die Schrift[2]. Dieses innere Wort Gottes, das der Mensch in sich trägt, ist ewig wie Gott selbst; es ist das »Siegel« Gottes in allen Kreaturen und vornehmlich im Herzen der Gelassenen; es ist das Licht Gottes in allen Frommen seit Anbeginn der Welt, in Noah und Abraham so gut wie in Plotin und Hermes Trismegistus, in allen Dingen wirksam und doch ganz frei und an Nichts gebunden, vor allem nicht »in den Nothstall, Zwinger und Winkel der Schrift genöthet, verfaßt, eingeschlossen und also angebunden, daß es sonst nirgends sei«.

Hier greift nun die Geschichte ein. Denn wie die Schrift durch den Geist, d. h. durch die innere Erfahrung — Wort Gottes, Gemüt Christi, all das sind bei Franck verschiedene Ausdrücke für dieselbe Sache — aufgeschlossen und hellgemacht wird, so wird die tote Lehre lebendig durch die »Exempel« der Geschichte. »Die Historien lebt, die Lehr ist allein ein toter Buchstabe[3].« Unzweifelhaft hat in diese von Franck spekulativ ausgebaute Idee der philologisch-historische Grundsatz der Humanisten eingewirkt, daß die Antiquität den Sinn der Schrift, wo dieser unklar ist, aufschließt. Es ist humanistische Stimmung in dieser spekulativen Anschauung von der Geschichte. So wird die Geschichte zur Exegetin der Schrift und zur Veranschaulichung des inneren Wortes. »Die Schrift ist eine ewige Allegorie«; die Geschichte legt sie aus; sie ist das Kommentar zur Schrift. Die Geschichte tritt hier als Parallelerscheinung zum »Geist« auf. Sie und der Geist treten als die erhellenden Mächte der dunkeln Schrift gegenüber. Aber es gibt einen Gedankengang, der uns zeigt, wie sich Franck das Verhältnis von Geschichte und Geist gedacht hat. Es gibt nämlich eine doppelte Erkenntnis Gottes. Die eine ist die mystische, da man Gott von Angesicht zu Angesicht sieht, »das mittagisch Gesicht«, in welchem »dem Menschen

[1] Paradoxa, 6, 3ff. — [2] Paradoxa, 12. — [3] Vorrede zur Chronik.

frei ein Blick Gottes« wird; von dieser Erkenntnis kann man weder reden noch schreiben. Die andere Erkenntnis Gottes ist »Gottes Rücken sehen«, und den sieht man in allen Kreaturen und in allen Werken Gottes, denn sie sind »ein Rücken, Gespür und Ausdruck Gottes«[1]. Fällt nun der Besitz des innern Wortes zusammen mit der mystischen Erleuchtung und mit der Erkenntnis Gottes von Angesicht zu Angesicht, so ist die Erkenntnis der Geschichte die Erkenntnis des »Rückens« Gottes, die Erkenntnis des Werkes seiner Hände.

Aber der Grundgedanke bleibt, daß Gott nicht nur im Buch ist sondern in allen Kreaturen; wer seine Wunder in der Geschichte schaut, der versteht auch das dunkle Buch, wie es der Erleuchtete versteht[2]. Es ist die in den Pantheismus hinüberspielende Anschauung von Gott, die hinter dem Gedanken steht, daß Gottes Wort von Gottes Werk ausgelegt wird. »Dem Gottseligen aber ist es alles ein offen Buch, darumb leert ein gotseliger Mensch mer auß den Creaturen und wercken Gottes, dann alle gottloßen auß alle biblien | und worten Gottes. Denn wer Gottes werck nicht versteet, der vernimpt auch sein Wort nicht.«

Allen diesen Gedanken, die durch den Gegensatz gegen die Schrift gezeugt sind, eignet eine starke Hochschätzung der Geschichte. Sie ist das Fleisch gewordene innere Wort Gottes. Es ist dieselbe humanistische Stimmung der Geschichte gegenüber, aus der der Traditionalismus Melanchthons hervorgegangen ist; nur kommt bei Melanchthon das kirchliche Interesse dazu. Aber auch Melanchthon will der Theologie, außer in der Schrift, eine breitere Basis geben, und er findet diese in der Tradition der ersten Jahrhunderte, und er wird so aus humanistischen und kirchlichen Motiven zugleich auf die Geschichte geführt. Freilich tritt bei Franck neben diese Einschätzung der Geschichte eine andere, dieser schroff entgegengesetzt, die ich nachher verfolgen will. So ist Sebastian Franck der erste protestantische Kirchenhistoriker geworden; an der Wiege der protestantischen Kirchengeschichtschreibung haben die Opposition gegen die Schrift und die Sehnsucht nach dem freien Geist, die in die Geschichte führte, gestanden.

Um die andere, dieser antithetische Beurteilung der Geschichte bei Franck als der großen Depravation des Geistigen, als der Katastrophe κατ' ἐξοχήν erfassen zu können, müssen wir uns einen kurzen Einblick in den Zusammenhang der Franckschen Gedankenwelt verschaffen. Auch hier kann man das Herauswachsen der Ansätze zu reiner transzenden-

[1] Zitiert bei Erbkam, a. a. O., 334 f. – Auch dieser Gedanke Francks stammt aus Luther.

[2] Vorwort zur Chronik. »Darumb mustu dich selbs in Gottes Werck | Wort und allen Creaturen finden, und daraus dein Beruff lernen.«

talen Religionsphilosophie aus massiveren Gedankengängen beobachten. Wenn es der Grundgedanke Francks ist, daß unser Ich das Spiegelbild der großen Welt ist, und daß wirklich nur das ist, was in dem Bewußtsein dieses Ich existiert[1], so ist diese Idee hervorgegangen aus dem alten von Thomas von Aquino und seinen Hintermännern herzuleitenden Erkenntnisgrundsatz, daß nur Ähnliches Ähnliches zu erkennen vermag, daß also dementsprechend nur derjenige Gott erkennt, dem er sich zu erkennen gibt, indem er ihn sich ähnlich macht[2]. Die Erleuchtung ist also — das ist ein bei allen mit der Mystik im Zusammenhang stehenden Denkern weit verbreiteter Gedanke — die Voraussetzung aller Erkenntnis, insbesondere der Gotteserkenntnis. Von diesem Punkt aus ist es zu verstehen, wie der ganze Heilsprozeß in die Subjektivität des Ich transponiert, wie die ganze speziell christliche Theologie, die Lehre von der Sünde, von Gott, von der Rechtfertigung, als Aussage des menschlichen Bewußtseins über sein eigenes Erleben begriffen werden kann. »Gott wird erst in uns zum Willen, beweglich, wandelbar und in Summa ein Mensch. Darum alle Accidentia, Affekte und Zufälle, so man Gott andichtet, sind allein in uns und gar nicht in Gott[3].« Man sieht, wie der neuplatonische Gottesbegriff bestimmend festgehalten wird.

Dementsprechend gestaltet sich auch das Verständnis des Vorgangs der Rechtfertigung; nur daß hier das spiritualistische Interesse an der rein religiösen Fassung des Erlebnisses zu rationalen Verdeutlichungen führt, wie der Identifikation des Geistes Gottes und des inneren Wortes mit dem Gewissen, ja mit der menschlichen Urteilskraft[4], oder mit dem Licht der Natur, das auch die großen Heiden erleuchtet hat. Es ist eben eine Zentralidee Francks, daß die Religion unabhängig ist von zufälligen geschichtlichen Formen und kirchlichen Ausprägungen, daß Gott »unparteiisch« ist. Und es ist nur eine Konsequenz hiervon, wenn betont wird, daß das Christentum nichts völlig Neues in die Geschichte eingeführt hat, sondern daß es nur die verdeckte und verborgene Wahrheit auf den Leuchter gestellt hat[5].

[1] Paradoxa, 173: »Gott selbst außer unserer Seele ist nichts nütz«, unter Hinweis auf das 9. Kap. der Theologie Deutsch.

[2] Paradoxa, 21: »Darum mag Gott kurzum von nichts erkannt werden als von Gott, das ist von ihm selbst, durch seine Kraft, die man den heiligen Geist nennt.« »Was Gott ist und will, weiß niemand außer Gott und der aus Gott ist.«

[3] Zitiert bei Erbkam, a. a. O., 340.

[4] Vom Baum des Wissens, Böses und Gutes, 1534, fol. 110r u. v, 165v; vgl. Hegler, a. a. O., S. 101, 105.

[5] Paradoxa, 98; vgl. 108. »Es ist in Christo alles vollendet, laut gebracht worden, offenbart, das vorher gleichwohl im Geheimnis von Anbeginn der Welt war, in aller Gelassenen Herz aber verdeckt, unbewußt, unausgerufen.«

Auch die Heilsgeschichte gewinnt ein anderes Gesicht; sie wird zum Symbol oder zum Mythus, zum Ausdruck des ewigen Erlebnisses der Menschenseele, die ihren Gott sucht und findet, und die deshalb von der Welt verfolgt und verketzert wird, das eingekleidet wird in die Form der Erzählung eines einmaligen Geschehnisses oder eines Dogmas. »Die Schrift ist eine ewige Allegorie.« So ist alles Adam, und alles ist Christus; denn Sündenfall und Erlösung sind das Symbol eines ewigen innern Geschehens. Franck kann die orthodoxe Christologie akzeptieren; aber ihr Subjekt ist nicht Jesus von Nazareth sondern der Mensch überhaupt, die Menschheit schlechthin. Der Tod Christi ist der typische Ausdruck für die Wahrheit, daß der Gerechte immer gemordet wird, und Christus selbst ist das schöpferische Geistprinzip in unserer Seele[1].

Es ist nicht richtig, wenn man urteilt, Franck sehe Christus nur als Vorbild oder als Beispiel an. Gewiß, er tut das auch. Der Gedanke der imitatio Christi spielt bei ihm eine große Rolle; aber er ist bestimmt durch die Idee der θεοποίησις. Die neuplatonisch sublimierte Auffassung der imitatio Christi ist die in der Mystik übliche, und schon bei Thomas a Kempis selbst klingen vielleicht entsprechende Töne auf. Wir bilden Christus in uns nach — so wird die imitatio Christi umgebogen —, wir leben sein Leben nach, wir werden Christus. Christus ist nicht statt unserer gestorben, und ebensowenig kann er uns erlösen. Es »kann keiner für den andern leiden, sterben, glauben oder ein Christ sein«. Vielmehr so erlöst uns Christus, daß er »in uns geboren (wird), lebt, stirbt, ersteht und gen Himmel fährt; seine Historie, Leiden und Urstände muß in allen seinen Gliedern vollführt werden, auf daß wir mitleben, wir mitleiden, wir alle Christus sind, der allein in den Himmel steigt«[2]. Der Sinn der imitatio Christi ist also die χριστοποίησις[3]. Das moralische Ideal kann dabei die Gestalt des stoischen Weisen in seiner

[1] Offen die Kirchenlehre anzugreifen, hat Franck vermieden. In seinem Brief an Campanus (bei Rembert, a. a. O., S. 225) sagt er freilich im Hinblick auf Servets Trinitätslehre: »Ich halte lieber mit dem Spanier.«

[2] Paradoxa, 149f.; vgl. 145, 290, und Erbkam, a. a. O., 350f.

[3] »Wie nun Gott unwandelbar, unempfindlich, unbeweglich, in Christo empfindlich, beweglich usw. ist, auf daß er den in sich ziehe und aller Dinge auch nach dem Fleisch ihm gleich, unbeweglich, unwandelbar mache und vergotte: also erfindet sich eben diese Art und Einfluß in allen Christen, daß ihr Leben mit Christo in Gott begraben, gestorben und sie also erstarrt und erstorben sind, wie man in Sokrates, Christo usw. sieht, daß sie wie ihr Gott gleichsam unbeweglich, unüberwindlich, unwandelbar und unempfindlich sind, ohne allen Affekt, daß kein Zufall bei ihnen statt mehr hat und sich nicht regen noch beweget werden . . . man lobe oder schelte sie.« Paradoxa, 53.

völligen ἀπάθεια annehmen. Die Menschwerdung ist kein einmaliges Geschehnis; immer wieder wird Gott Mensch, überall dort, wo sein ewiges Wort die Seele eines Menschen erleuchtet; und immer wieder wird Gott gekreuzigt, überall dort, wo menschliche Selbstsucht das innere Wort verschüttet oder veräußerlicht. »Das ist das heimliche Leiden Christi, von dem niemand weiß, denn Christus, der vergottete Mensch, nämlich daß Gott also verachtet, unerkannt ist, und die Sünde also ihren Lauf hat, sondern jedermann seine Sünde verklügt, und wie Adam mit Feigenblättern decken und vor Gott bergen will[1].«

Aber dies ganze System durchzieht, wie die Gedankenwelt der Mystik überhaupt, ein großer Riß[2]. Er besteht in der Unsicherheit, die über den Wert der menschlichen Natur und Persönlichkeit besteht. Auf der einen Seite ist die Natur gut; denn sie birgt den Funken aus der Höhe, den Christus in uns, das lumen naturale; auf der andern Seite ist sie das absolute Widerspiel Gottes, die Sünde, die Selbstsucht. Auch Franck hat diesen Widerspruch nicht zu überbrücken vermocht; man kann es sehen, wie die Gedanken immer wieder dahin zurückkehren, ohne daß es ihm gelingt, den Ausgleich zu finden.

Es ist derselbe Riß und derselbe Widerspruch, der in der Anschauung Francks von der Geschichte wiederkehrt. Derselbe Mann, der in der Geschichte das Werk Gottes sieht, und der mit der lebendigen Geschichte dem toten Buchstaben Sinn und Bedeutung abgewinnen will, löst das geschichtliche Christentum in einen ewigen und geschichtslosen psychischen Prozeß auf. Seine Geschichtsphilosophie hat ihn zu seiner religionsgeschichtlichen Betrachtungsweise des Christentums geführt. Und die Paradoxie steigert sich noch. Die Geschichte, die »eitel Gottes Wunderwerck und eine lebendige exemplifizierte Lehre« ist[3], ist schließlich nichts anderes als eine ungeheure Katastrophe, ein Abfall, eine Depravation, die fortgesetzte und sich vergröbernde Veräußerlichung und Versinnlichung des geistigen Wortes Gottes. Gewiß heißt es auf der einen Seite, daß sich Gottes Wesen schließlich in der Geschichte durchsetzt, aber auf der andern Seite ist sie das Spielwerk der menschlichen Selbstsucht, das Meer voll Gewalt und voll Tränen, der Tempel der Sünde, in dem das Zarte und Innerliche grob gemacht und veräußerlicht wird, in dem die Gewalt triumphiert und das Gute von dem Schlechten unterworfen wird. Es ist nicht nur ein natürlicher Pessimismus, der hinter dieser Anschauung steht, das Bewußtsein, daß

[1] Zitiert bei Erbkam, a. a. O., 341.

[2] Vgl. K. Holl, Was verstand Luther unter Religion? 1917, S. 24.

[3] Paradoxa, 11.

es in der Welt mehr Böse als Gute gibt, das Franck z. B. mit Paracelsus teilt[1], es ist doch ein tiefes Lebensgesetz, das er hiermit auszusprechen glaubt. »Wie daz lamb von Anfang ist getödt worden | also wird es biß zu end gemetzigt[2].« Das Wort Gottes, der Geist, der Christus in uns, der zu allen Zeiten vorhanden ist, auch in der Gegenwart bei den wenigen Erleuchteten, und in der Vergangenheit bei den Heiden, wird von der Selbstsucht der Menschen in Zeremonien versinnlicht, in Sekten zerspalten, in Dogmen veräußerlicht. Aller Glanz ist nur Schein, und alle Höhe ist in Wahrheit Tiefe, und das ganze »Fastnachtsspiel« des menschlichen Lebens bringt Gott zu einem »spöttlichen« Ende.

Diese doppelte Auffassung von der Art der Geschichte entspricht genau derjenigen von der menschlichen Seele. Die Seele als »Grund« Gottes und als Sitz der Selbstsucht, die Geschichte als Werk Gottes und als Depravation des Göttlichen.

Wenn man diese Ideen auf die Kirchengeschichte anwendet, so wird diese zu einer Geschichte des Verfalls seit den Tagen der Apostel. Wenn auch in Franck die Motive, die zu der traditionalistischen Auffassung der Kirchengeschichte führen, die eine Seite seiner Anschauung von der Geschichte ausmachen, so ist er doch auf der andern Seite in seinem Gesamtverständnis des Geschichtsverlaufs ein entschiedener Vertreter der Verfallstheorie. Contra totum post apostolos mundum, dies Wort des Campanus gibt auch Francks Stimmung wieder[3]. Das freie Walten des Geistes in der Jugend des Christentums umgibt die Anfangszeit mit dem Hauch und Schimmer des Ideals; aber dieser Geist wird vom Klerus, der selbst schon eine Frucht dieses Prozesses der Veräußerlichung ist, in Schrift, Symbolen, Sakramenten und gewaltsam durchgesetzter Verfassung depraviert[4]. Jede äußere Kirche ist mit ihrer Lehre und Verfassung eine Erscheinung des Verfalls, ein Widerspruch gegen ihr geistiges Wesen, ein Werk des Antichristen.

Und nun enthüllen sich dem merkwürdigen Mann weite religions-

---

[1] Vgl. die oben zitierte Schrift des Paracelsus »Drey Bücher« usw., Köln 1564: »Es ist allemal der Brauch under den Menschen in der Welt, daß sie mehr liebent, das da nichts ist noch sol, dann des da soll ... Auch alle mal mehr zu dem geneigt das zum ärgeren geht | dann das zum besten geht« (134).

[2] Germ. Chronicon, 82 r.

[3] Vgl. Francks Brief an Campanus bei Rembert, Die Wiedertäufer in Jülich (1899), S. 219ff., und Oncken, a. a. O., S. 401.

[4] »Das Christenthumb ist gar kein sect | orden | stand | regel auff erden | mag auch weder mit regeln noch gsetzen verfaßt werden | sunder ist nichts dann ein frei und auffrichtiger Glaub | Der durch die liebe wirckt.« Germ. Chronicon, 201 v.

geschichtliche Zusammenhänge. Wie der Papst im römischen pontifex maximus sein Urbild hat, so ist heute bei den Lutheranern die Schrift an Stelle des katholischen Papstes getreten. Denn die Welt muß ein Papsttum haben, »und solt sies stelen«[1]. Und dieselben Pfaffen, Tempel und Riten kann man in allen Religionen konstatieren, z. B. bei den Ägyptern[2], wie der wahre Gottesdienst im Geist ohne Zeremonien, Dogmen und Sekten bei Heiden, Türken und Juden geübt wird[3]. Alles Erscheinungen derselben Sache, des einen inneren Wortes im Kampf mit der einen menschlichen Seele.

Konstantin der Große[4] wird ebenso wie Karl der Große[5] schließlich als Verderber des Christentums beurteilt. Denn das arme Christentum hat nichts mit weltlicher Macht zu tun, und diese beiden Fürsten haben den freien Glauben in die Form weltlicher Gewaltherrschaft gebracht und damit erdrückt. Hier wurzelt der Gewissenszwang, den Franck verschiedentlich mit Leidenschaft bekämpft. Und niemals hat in der Geschichte des Christentums der äußere Friede innerlichen geistigen Reichtum gebracht. Kreuz und wahre Frömmigkeit gehören vielmehr zusammen — das steht bei Franck fest — und im Kampf ist die Kirche immer gewachsen. Denn wo Christus sich regt, da »ist fewr im hag«[6].

Auch die Reformation bringt keine Lösung dieses innern Konflikts, aus dem die Geschichte wird, und der sich in ihr spiegelt. Sie ist ein neues Bild der Degeneration, mehr nicht. Und Luther? Franck hat Luthers Stellung im Bauernkrieg nicht gebilligt, und sein scheinbar objektives Referat über die Reformation bringt doch in der Art der Auswahl der Worte Luthers eine scharfe Kritik an seinem widerspruchsvollen Schriftprinzip[7]. Und Luthers Person? Luther »ein weltselig,

---

[1] Vorrede zur Chronik. — [2] Chronik, 494 r.

[3] Vorrede zu den Paradoxa; Nachwort zum »Verbutschirten Buch«.

[4] Franck zweifelt an Konstantins persönlichem Christentum. Er war im Glück »frech, stoltz und grewlich«; aber er lobt ihn wegen seiner Toleranz. (Germ. Chronicon, 44 v und 209 v). Die Donatio Konstantins und die »ungereumpt« Geschichte von seiner Bekehrung lehnt er ab. »An seinen stifften (ist) wohl scheinbar | das er deß Christenthumbs (der Armut des Geistes, Verachtung der Welt, Absagung der Sünnd, Todt, teuffels, creutzigung des fleischs, ein gut gewissenn, rein hertz, demut, gedult, das heylich creutz, ein unschuldig leben auß einem ungeferbten Glauben entsprungen, gelart und mit sich zwingt) nit recht underwiesen worden ist« (ibid., 45 v). Er machte den Papst »in summa zu einem reichen Christen und weltlichen fürsten« (ibid.).

[5] Vgl. Germ. Chronicon, 81 r ff.; den Zunamen der Große hat Karl auch deshalb, weil er »groß Ding hat than im glauben und auffrichtung des Bapstthumbs« (83 r). Er war »der erste Bapstknecht« (Chronik, 205 v).

[6] Germ. Chronicon, 236 r. — [7] Vgl. Oncken, a. a. O., 409 u. 415.

kunstreich, schrifftweiß mann«, »in lateinischer, hebräischer und teutscher sprach hocherfahren«, »brachte die heylige schrifft in Teutsch wie Erasmus in Latein«[1]. Es ist nicht viel, was von Luthers Größe nachbleibt, aber es ist dieselbe humanistisch-wissenschaftliche Beurteilung Luthers, die ihn mit Erasmus in Parallele stellt, die uns bereits bei Pufendorf entgegentrat, und die auch bei Arnold anklingt.

Der ursprüngliche Optimismus ist in einen tiefen, gramvollen Pessimismus umgeschlagen. Die Beurteilung der Welt wandelt sich grundsätzlich. Das sind die Frommen, die die Welt verachtet, haßt, verfolgt und mordet; und das sind die wahrhaft Gottlosen, die das »Wort Gottes« nicht kennen, und die den Geist nicht haben, die das äußere Kirchentum mit Gewalt durchzusetzen versuchen, und die statt Religion zu leben, über unnütze Schulfragen streiten. Das ist der Inbegriff dieser Gedanken: »Rechte Frumbkeit ist vor der Welt Ketzerey[2].« Unter den Ketzern sind »viel theure gottselige leut« gewesen, »die mer Geyst in einem Finger haben denn der Antichrist in all seinen Sekten und Cörper«[3]. So kommt schon Franck zu dem Gedanken, in Wahrheit müsse man die bestehende Ordnung umkehren, die Ketzer kanonisieren und die Heiligen — er nennt »Thomas von Aquin, Scotus, vil der Bäpste« — in die Finsternis verstoßen[4]. Die Rechtgläubigen in der sichtbaren Kirche, vor allem der Klerus, ist der eigentliche Typus des Ketzers. Er hat »vil öde Titel und Artickel erfunden«; er hat die Kaiser veranlaßt, mit äußern Machtmitteln gegen die Ketzer vorzugehen — gerade die Verfolgung Andersdenkender ist ein Merkmal der eigentlichen Ketzerei[5]; er hat im Grund überhaupt nicht an Gott geglaubt[6]. »Ich meyn, das sy nit allein Ketzerei | sunder auch ein Abgötterei | Gott ein solch bild anrichten, desgleichen er nicht weniger ist[7].«

Wie ist diese Anschauung innerlich vermittelt? Einmal durch den Religionsbegriff Francks. Die Religion ist ja von allem Kirchlichen und von jedem Dogma unabhängig; »Partei« und Dogma, Ort und Zeit sind für sie gleichgültig; denn sie besteht in dem vom Geist erleuchteten heiligen Leben. Dementsprechend ist auch die wahre Theologie eine

[1] Chronik, 167r u. v.

[2] Chronik, 212v. — [3] Germ. Chronicon, 81v.

[4] Germ. Chronicon, 81v, 82r. — Franck ist unbefangen genug, Julians bürgerliche Tüchtigkeit trotz seiner Christenverfolgung anzuerkennen. Ibid. 47v, 189v.

[5] Chronik, 44v. »So doch dis der Ketzer rechte eynige art ist, alle anderen, fürnehmlich die Christen, für Ketzer zu achten, schelten, verfolgen und tödten, so sys doch selbs in der hant seind und yr blutdurst und torechten eyfer anzeygt.«

[6] Germ. Chron., 204r, 205v, 211r. — [7] Ibid. 211v.

»empfindliche Erfahrung«, die nicht mit dem Verstand ergriffen werden kann[1]. »Und dies ist aller Welt Theologie, nichts als eitel Vorwitz und Zanck um Mosis Grab, von des Esels Schatten, der Geiß Wolle, den Zeremonien und Sakramenten[2].« Sodann führt der Gottesbegriff auf diese Anschauung hin. Franck sieht Gott in einem so scharfen Gegensatz zur Welt, daß er ihn überall dort findet, wo die Welt haßt, jammert und verfolgt. Denn Gott wirkt gegen die Vernunft und gegen den Augenschein. Er »hält immerzu in allen Dingen Widerpart und urteilt des Widerspiel«[3]. Was die Welt anbetet, das verfolgt Gott; und was die Welt verfolgt, das erkennt er als seine Kinder an. »Darum ist und bleibt Christus Antichristus, dagegen Antichristus der rechte Christus der Welt ewig[4].« Seit Christus und seit seinen Aposteln, ja seit Abel wurde die Wahrheit verfolgt, verketzert und getötet[5]. Das ist notwendig; denn es gehört zum Wesen der Wahrheit, daß sie gegen die Welt anstößt, wie auf der andern Seite Gott nur durch Anfechtung und Not, nur durch das Kreuz, die Seinen vom Fleisch und von der Selbstsucht frei machen kann[6]. Die Wahrheit muß arm, elend und verachtet sein; sie muß das sein, um Gottes und um der Welt willen. Endlich kann man sich hier dem Eindruck der Einwirkungen der persönlichen Lebenserfahrungen Francks nicht entziehen. Er hat es erlebt, daß der Bösen mehr sind als der Guten. Er fühlt und sieht es, daß die Frommen und Wiedergeborenen verfolgt werden. Und das bittre Lebensgefühl des Aristokraten im Geist spricht sich hier aus, dem der »Herr Omnes, der tolle, aufrührerische, schwärmende Pöbel« ein Ekel ist, und der weiß, daß das, »was der Menge gefällt, nichts wert ist«[7]. Ich darf vielleicht das Wort Schillers aus dem Demetrius zur Verdeutlichung heranziehen:

»Was ist die Mehrheit? Mehrheit ist der Unsinn.
Verstand ist stets bei wen'gen nur gewesen.«

Der praktische Ertrag dieser revolutionären Erkenntnis ist verhältnismäßig gering. Franck fordert — und er bleibt dabei auf der ursprünglich von den Reformatoren, besonders von Luther eingeschlagenen Linie,

---

[1] Vgl. R. Seeberg, Lehrbuch der D. G.[3] IV, 1, S. 24.

[2] Paradoxa, 248.

[3] Paradoxa, S. 33. »Gott kehrt alles um, hält und urteilt gerade das Widerspiel mit der Welt«, S. 39; vgl. 189. »Was sie unrein schilt, achtet Gott allein für rein.«

[4] Paradoxa, S. 37; vgl. 34 u. 39; 12, 23, 276.

[5] Parad., 33; vgl. 279.

[6] Parad., 35. Gott »ist des Fleisches Tod, Hölle und Teufel«.

[7] Parad., 280; vgl. 41.

dessen spätere Abweichung er leise andeutet —, daß man die Ketzer ohne Zwang »redlich und recht« überwinde, und daß man die, die ihre Meinung für sich behalten, ungeschoren lasse[1]. Als vorbildlich empfiehlt er die milde Art des Pilatus gegen Christus, den ersten Ketzer[2]. Es ist selbstverständlich, daß er jeden Zwang in Sachen der Religion verwirft.

Dieselbe revolutionäre Kritik übt Franck dem Staat gegenüber[3]. Alle Stände und Orden, die nicht von Gott sind, sollen ausgerottet werden. Dabei ist die Stimmung antifürstlich und antiaristokratisch. Die Tyrannei und die Gottlosigkeit der Herren ist für viel Übelstände verantwortlich[4]. Es ist bekannt, was die Darstellung des Kaisers unter dem Bild des Adlers besagen will, und wie Franck sich deshalb rechtfertigen mußte[5]. Der Krieg wird verworfen, und das Aufruhrgeschrei der Zeit, schon »wenn einer hust«, gebrandmarkt. Auch das Eigentum widerspricht in der Art seiner Anwendung der wahren Religion, die ein Aufgeben jeder »Selbheit« ist. Aber Franck unterscheidet sich doch — sehr charakteristisch — auch hier von den radikalen Täufern. Denn auch die Eigentumslosigkeit unterlag einst keinem Zwang sondern war in voller Freiheit ohne »strenges Gebot« bräuchlich, und zwar bis in die Zeiten des Clemens und des Tertullian hinein[6]. So ist denn auch das Ergebnis nicht die Forderung, mit dem Evangelium Staat und Politik zu reformieren sondern quietistisches Sichfügen, Gehorsam gegen die irdischen Gewalten, Unterordnung unter die obrigkeitliche Macht. Das sieht aus wie ein Widerspruch, und ist schließlich doch keiner. Denn Franck

[1] »Der ist kein Ketzer, der wider Gots wort und gsetz sündigt, vil weniger, der sich an der Kirchen gsetz, ceremonien, constitution vergreifft«. »Folgt . . . des Ketzer nit allein heyssen, die für sich selbs unrecht glauben | und die schrifft verstehn | sundern die es frei bekennen | und auch andern also leren.« Germ. Chron., 292r; vgl. 203v.

[2] Germ. Chron., 205r.

[3] Vgl. Oncken, a. a. O., 416ff.

[4] Germ. Chron., 208r, von Arnold zitiert K. u. K. H. II, 16, 2, 8, S. 627; ebenso zitiert er Francks Kriegsbüchlein II, 16, 1, 2, S. 625.

[5] »Der Adler ist zu einicher Zucht nicht düchtig | mag auch mit keyner übung gezämt . . . . werden.« Germ. Chron., 156r; vgl. 144v.

[6] Parad., 190. »Jedoch achte ich, daß kein strenges Gebot dagewesen sei und frei in ihr Willkür gesetzt sei, wie man bei Paulus (2. Kor. 8, 9) in Kollekten abnehmen kann, da er niemandem ein Gesetz geben will. Denn da sie unter die Heiden verstreut worden sind, . . hat der heilige Geist den Christen, achte ich, auch ihr Eigenes zugelassen, doch also, daß sie es ohne Eigentum besitzen . . .« »Aus Not« hat der heilige Geist ihr Eigentum zugelassen »wegen der Bosheit der Heiden«. Vgl. Hegler, S. 182. Zu dieser Frage vgl. jetzt die eindringende Arbeit H. v. Schuberts, Der Kommunismus der Wiedertäufer in Münster und seine Quellen. (1919).

will grundsätzlich keine Reformation; er weiß, daß jede Änderung nur eine neue Form in dem Prozeß der Veräußerlichung des Geistigen bedeutet.

Franck hat in seiner Zeit allein gestanden. Er gehört weder zu den Täufern noch zu den Antitrinitariern, trotz seiner Billigung Servets, noch auch zu Schwenckfeld. Von allen Parteien und Gruppen trennt ihn sein rein individualistisches, prinzipiell unkirchliches Christentum. Franck kennt nur eine Kirche, die unsichtbare, über alle Völker und Religionen sich ausdehnende rein innerliche Gemeinschaft der Erleuchteten, und alle äußern Kirchen und Sekten sind im Grund in der gleichen Verdammnis. Das unterscheidet Franck von den andern Reformern seiner Zeit, daß jene sich Religion nur in der Gemeinschaft, in der Kirche denken können, und daß ihnen deshalb die Besserung der Kirche das Primäre ist, während er die Religion nur als die Sache der einzelnen Seele versteht und alle geschichtlichen Formen dieses individuellen Vorganges für Depotenzierungen des eigentlichen Erlebnisses hält. Er ist vielleicht der einzige in seiner Zeit, der kein Heil von einer Reform der Kirche erwartet, und der auch einer Restitution des Urchristentums, wie sie Schwenckfeld als die vollendete Reformation vorgeschwebt haben dürfte, mit der gleichen hoffnungslosen Resignation gegenübersteht. Will man nach analogen Erscheinungen in seiner Zeit suchen, so muß man auf Paracelsus, Campanus und vielleicht Denk verweisen.

Ein positives Moment darf freilich bei einer Charakteristik Francks nicht fehlen, der Hinweis auf den humanistischen Schein, der über seine Werke gebreitet ist. Ich denke dabei nicht nur an die geschichtlichen, geographischen und zum Teil sehr wunderbaren ethymologischen Interessen, die Franck gehabt hat, sondern mehr noch an das universalistische Verständnis der Religion, das das religiöse Erlebnis als solches bewertet, und das philosophische und kirchliche Autoritäten nebeneinander ordnet. Fast alle Humanisten — soweit sie sich für religiöse Fragen interessierten — hatten ja das Verhältnis von Christentum und Bildung, von Christentum und Antike erwogen. Seit Valla disputierte man über die Beziehungen der religio sacra zur vera literatura; und in der allgemeinen Geisteswissenschaft, deren Begriff man sich angenähert hatte, bildete wohl die Theologie die Spitze, aber sie wurde gestützt durch die Philosophie, wie sie umgekehrt freilich auch die Philosophie bestätigte. In dieser Luft konnte der Gedanke eines gleichen Kerns aller Religionen entstehen; und daraus wie aus dem Gegensatz gegen Aristoteles und gegen den komplizierten Scholastizismus und Klerikalismus in Theologie und Kirche brach mit Macht die Sehnsucht nach der Wirklichkeit und nach der

Einfachheit der Religion selbst hervor. Die stoische Philosophie zeigte das γνῶθι σεαυτὸν, das seiner selbstbewußt gewordene Ich, als den Anfang aller Weisheit; und in der ebenfalls stoisch als Verachtung der Welt und als Herrschaft über die Affekte interpretierten Moral machte man sich die einfache Wahrheit des Christentums gegenständlich. Ich habe Stellen angeführt, die auch Franck unter dem Einfluß dieses Ideals der ἀπάθεια zeigen. Allerdings trennt Franck sich dann entscheidend von der humanistischen Religionsphilosophie; denn die einfache Wahrheit des Christentums findet er nicht in der biblischen philosophia Christi sondern in der Spekulation über Wort und Geist, über Buchstabe und Geschichte, über die menschliche Seele und ihren Grund.

Die Darstellung selbst wird die im Ganzen und in den Einzelheiten hervortretende Verwandtschaft zwischen Arnold und Franck augenscheinlich gemacht haben. Arnold ist in seinen Dichtungen mehr Mystiker als Franck; aber auch Arnolds Mystik ist genuin nur in der Allgemeinheit des Erlebnisses, in allem Besondern ist sie belastet mit dem gelehrten Stoff in Mystik und Theosophie überhaupt, ja in der Verlebendigung und Vereinheitlichung dieses Stoffes besteht ihre Eigenart. Beide Männer formen ihre Weltanschauung an dem Problem der Geschichte, wenn auch Arnold der kosmologischen Spekulation im Stil Jakob Böhmes Tribut gezahlt hat. In beiden ist der rationale Zug nicht zu übersehen, auf beide hat der Humanismus in verschiedener Gestalt stark eingewirkt. Mit unter dem Einfluß der Ethik der sancta mediocritas hat Arnold seinen Anschluß an die Kirche gefunden, wie er überhaupt der weniger Konsequente und weniger Radikale, aber auch der weniger Ursprüngliche ist. Er ist ein Mensch des historischen Zeitalters, dem die naive Ursprünglichkeit des Gedankens durch die Gelehrsamkeit und durch das historische Material, das das Denken stets belastet, verloren gegangen ist. Das macht ihn auch dem Kompromiß, wie ihn das wirkliche Leben stets fordert, geneigter, als Franck es je war. So ist Arnold auch in seinem theologischen Denken innerlich vermittelnder als Franck; ganz einig sind sie in der Opposition gegen das äußere Kirchentum in seinem ganzen Umfang und in allen seinen Abstufungen, und dem entspricht das rein spiritualistische »unparteiische« Verständnis der Religion als einer Angelegenheit nur der einzelnen Seele, in der doch auch bei Arnold aufklingenden universalistischen Erweiterung dieses Gedankens. Auf dieser Grundlage erhebt sich bei beiden die neue Anschauung von den Ketzern mit allen ihren Folgerungen, vor allem der Forderung nach Gewissensfreiheit, die bei beiden durch die persönlichen Schicksale und durch das eigene Temperament eine persönliche Färbung bekommt. Für

den Unterschied der Zeiten ist es charakteristisch, daß in dieser Frage Arnold die durchgebildetere und konsequentere Anschauung hat. Bei ihm ist das durchgedacht und historisch anschaulich gemacht, was bei Franck als aufblitzender Einfall und als ahnungsvolles Gefühl erscheint. Auch die zwiespältige Ansicht von der Geschichte kann man bei beiden bis in die Wurzeln hinein in Parallele stellen. Für Arnold wie für Franck ist die Geschichte schließlich die Veranschaulichung des Lebensprozesses in der menschlichen Seele. Aber Francks Geschichtschreibung ist noch unpsychologisch; Arnold, der durch die spanische und französische Mystik mit ihrer Selbstzergliederung der Seele hindurchgegangen ist, ist der erste moderne, wirklich psychologisierende Historiker. Aber man darf es nicht vergessen, daß hinter dieser den Menschen analysierenden Geschichtschreibung nicht nur die quietistische Mystik sondern letztlich die Naturphilosophie des Paracelsus steht. Ferner kommt hier in Betracht: Auch Arnold ist von dem alten Humanistengrundsatz ausgegangen, daß die Antiquität die Dunkelheiten der Schrift aufhellt; und wir haben gesehen, daß er in seiner Kirchen- und Ketzerhistorie wohl die traditionalistische Anschauung vom Verlauf der Geschichte endgültig zerstört hat, daß der Kampf gegen diese Geschichtsanschauung der Sinn seiner Polemik gegen Cave ist, daß er aber andrerseits trotzdem gewisse Reste dieser von ihm selbst bekämpften traditionalistischen Auffassung der Geschichte an sich trägt. Seine »Erste Liebe« zeichnet das für die Gegenwart maßgebende Idealbild der ersten Christenheit, seine Kirchen- und Ketzerhistorie stellt die Kirchengeschichte als eine fortgesetzte Katastrophe und als einen andauernden Verfall dar. Führt der Humanismus zu dem traditionalistischen Verständnis der Geschichte, so leitet der Spiritualismus, namentlich in der Gestalt der kirchenfeindlichen und individualistischen Mystik, zu ihrer Auffassung als der tiefgreifenden Depravation an. Man kann hier viele Schattierungen unterscheiden. Die Reformer, soweit sie auf dem Boden der Kirche stehen — zu ihnen gehören die Waldenser und verwandte Geister, aber auch der Protestantismus —, werden immer geneigt sein, den Verfall nicht zu früh einsetzen zu lassen. Konstantin oder Phokas sind da die Marksteine. Die individualistischen Radikalen lassen die Katastrophe gleich mit dem Tod der Apostel beginnen, ja Franck selbst verflüchtigt Christus aus einer historischen Gestalt in ein in dem ewigen Gegensatz von Wort und Geist bewegtes und befestigtes Symbol. Und hier berühren sich Arnold und Franck bis in viele Einzelheiten hinein — ich erinnere nur an die Auffassung, die Franck von Konstantin dem Großen hat, die in nuce das sorgfältig und kritisch erarbeitete Bild Arnolds von dieser Gestalt in

sich enthält. Auch die Charakteristik Luthers bietet bei beiden Männern viele Vergleichspunkte, bei beiden die humanistische Wertung Luthers, und bei beiden das im tiefsten bestehende Mißtrauen nicht nur gegen die Durchführung sondern gegen die Notwendigkeit dieser Reformation überhaupt. Dabei hat Arnold natürlich durch die Distanz und durch den Zwang der Überlieferung mehr Blick für das Große in Luthers Person und Werk, als Franck, der Zeitgenosse, es hatte. Und auch darin zeigt sich die enge innere Verwandtschaft der beiden Männer, daß ihr »unparteiisches« Herz den individualistischen Spiritualisten in der Geschichte gehört, während sie von den Sekten bildenden Ketzern nichts wissen wollen[1]. Daß die Verwandtschaft bei beiden aus der Tiefe erwächst, sieht man aus dem beiden gemeinsamen Suchen nach dem Kern und Sinn der Geschichte, den sie beide im menschlichen Herzen finden, wodurch die Geschichte in ihrer Auffassung etwas Schattenhaftes und Gleichnismäßiges bekommt. Auch darin aber ist Arnold ein Kind seiner Zeit, daß er den Zweck der Geschichte und ihren Nutzen als der magistra vitae stärker betont als Franck, obwohl auch dieser von jener humanistisch-antiken Idee berührt ist.

[1] Auch die Beurteilung der Asketen durch Franck entspricht derjenigen Arnolds. Nicht die Einsamkeit der Einsiedler verurteilt er, sondern die Verwandlung des freien Christentums in eine »reguliert möncherey«, in den ketzerischen Glauben, dadurch sich eine besondere Heiligkeit verdienen zu können. Germ. Chron., 213r, 214r.

Kapitel 6
Die Nachwirkungen Gottfried Arnolds

Die Nachwirkungen eines Menschen gleichen dem Echo; immer schwächer geben die in der Zukunft liegenden Generationen die Töne wieder, die der Einzelne einst in das Weltall hineinrief. Aber sie verhallen nie ganz; wenn sie in der Fülle der Schwingungen des geistigen Lebens unterzugehen scheinen, so klingen sie in Wahrheit in den neuen Akkorden mit, deren Töne scheinbar etwas ganz Originales sind. Nur wenigen, ganz großen Geistern, ist es beschieden, in individueller Kraft Geschlechter über Geschlechter zu bestimmen; und auch sie unterliegen der Umdeutung, ohne die es geschichtliche Wirkung nicht gibt. Ihre Stimme ist so stark, daß ihr individuelles Wort nicht verhallt; aber es bleibt nicht dasselbe, wenn das Echo es immer wieder aufnimmt und weitergibt.

So kann man nur mit großer Vorsicht die Frage der Nachwirkungen eines Mannes erwägen. Weder genügt es, die durch Arnolds Kirchen- und Ketzerhistorie verursachten Streitigkeiten im einzelnen sich zu vergegenwärtigen — die wichtigsten Dokumente dieser Kämpfe findet man im dritten Band der Schaffhausener Ausgabe des Arnoldschen Werkes, und einiges dort Übergangene habe ich in meiner Darstellung bereits herangezogen —, noch auch kommt man zu befriedigenden Ergebnissen, wenn man die über Arnold in der Nachwelt getanen Äußerungen registrieren würde, wie das ja der dritte Band der Spenerbiographie Grünbergs veranschaulicht. Methodisch wäre auch in unserm Falle der richtige Weg, die Grundlinien der historiographischen Entwicklung, speziell der Kirchengeschichtschreibung, auseinander zu legen und dann die Frage zu beantworten, inwieweit diese Entwicklung durch Arnold beeinflußt worden ist. Indessen schon eine kurze Erwägung der in Frage kommenden Probleme beweist, wie kompliziert die Fragen sind, die in Betracht kommen, und wie wenig man etwa über die Motive der deistischen Anschauung von der Geschichte und ihrem Verlauf — um nur eines

der großen Probleme zu nennen — orientiert ist. So wird es begreiflich sein, wenn ich dies Kapitel mehr wie einen Ausklang des ganzen Buchs behandele und die Erledigung der in demselben berührten Probleme der Zukunft vorbehalte. Auch die Rücksicht auf den Umfang der Arbeit nötigt zu diesem Ausweg.

I

1. Es ist nicht immer leicht, die Nachwirkungen Gottfried Arnolds von denjenigen des Christian Thomasius zu scheiden. Das gilt zunächst von Justus Hennig Böhmer. Er meint, daß noch Thomassin die Blüte der Kirche in den fünf ersten Jahrhunderten erblickt habe, während der »seelige Arnold« »gewiesen« und »offenbahr gezeiget« habe, daß die Bosheit schon im vierten Jahrhundert ganz klar am Tage gewesen sei und sich schon im dritten Jahrhundert fühlbar gemacht habe. Aber Böhmer geht nun über Arnold hinaus und warnt, ganz in den Bahnen des Thomasius und gegen Arnold, Cave und Bingham polemisierend, davor, die drei ersten Jahrhunderte als Einheit zu nehmen, statt die individuellen Züge eines jeden aufzuzeigen[1]. Wichtig ist dabei, daß Böhmer, der wie Sigmund Jakob Baumgarten den Einfluß der französischen Kirchenhistoriker, etwa Dupins, Fleurys, Ducanges, deutlich zeigt, den Verlauf der Kirchengeschichte ganz im Schema der radikalen Verfallsidee sieht. Die Verfallsidee, die nicht nur die alte traditionalistische Auffassung von der frommen Antiquität in den fünf oder sechs ersten Jahrhunderten zerstört hat, sondern die auch die drei ersten Jahrhunderte mit kühler Kritik anzusehen leitet, hat sich vollkommen durchgesetzt[2]. Böhmer geht dabei wie Thomasius weiter als Arnold; aber man wird doch nicht daran zweifeln dürfen, daß Arnolds Kirchengeschichte ihn unmittelbar beeinflußt hat. Jedenfalls wird es schon hier klar, wie die Verfallsidee zur Säkularisation der Kirchengeschichte hin, übergeleitet hat. Wenn die Geschichte der Kirche seit dem ersten Jahrhundert die Geschichte der verfallenen Kirche ist, so besteht schließlich kein Grund, sie anders als die Profangeschichte zu behandeln. Die Ehrfurcht vor dem Göttlichen, Wunderbaren und Normgebenden in der Kirchengeschichte

[1] J. H. Böhmer, Kurtzer Entwurf des Kirchenstaates derer drei ersten Jahrhunderte (1733), Vorrede, §§ 1 u. 2.

[2] Ein obsoletus error, der der Vergangenheit angehört, ist die Verherrlichung des blühenden Zustandes der Kirche der fünf ersten Jahrhunderte. Aber auch die ersten drei Jahrhunderte sind nicht von der Reinheit, die ihnen die traditionelle Meinung gibt. Schon an Diotrephes zeigt sich das studium πρωτοκαθεδρίας, und die Anfänge der Hierarchie können schon in den beiden ersten Jahrhunderten beobachtet werden. Vgl. J. H. Böhmer, Dissertationes juris eccl. (1729), Epist. dedicatoria an Christian Thomasius (1711).

ist bei der Verfallstheorie unmöglich. Man sieht, wie sich der Weg in die Stimmung der Aufklärung gegenüber der Kirchengeschichte und ihren Erscheinungen öffnet.

Böhmer ist es ganz deutlich, daß die Kirche nach dem Tod der Apostel nicht nur durch die Häresie sondern in ipsius status ecclesiae mutatione verdorben worden ist[1], und er warnt sogar davor, die Einrichtungen der ersten Kirche als vorbildlich für die Gegenwart aufzufassen. Das ist eine »Übereilung«. Denn alle historischen Erscheinungen haben einen relativen und vergänglichen Wert. Das Kirchenregiment der ersten Kirche war dem Zustand des ersten Jahrhunderts angepaßt, und ebensowenig kann die Gütergemeinschaft der Urchristenheit und ihre Askese als Vorbild für die Gegenwart anerkannt werden. Denn dieser Kommunismus war eine Nachahmung des Kommunismus der Essener (Josephus, De bello Jud. III, 8), während die Askese erst im vierten Jahrhundert in selbstgewählte Heiligkeit depraviert wurde[2].

Unmittelbare Einwirkungen Arnolds auf Böhmer möchte ich in der Schilderung der ersten Christen vermuten, an denen Böhmer die praxis pietatis und die simplicitas cultus divini et disciplinae lobt[3], wie er auch ihr Freisein von jeder »politischen« Einkleidung hervorhebt[4]. Dazu kommt die von Arnold mit besonderer Kraft vertretene Vorstellung von dem Segen der Verfolgung und des Kreuzes, ganz im allgemeinen, für die Kirche, die wir auch bei Böhmer finden, wenn er das durch die Verfolgung verborgene Geheimnis des Abfalls unter Konstantin dem Großen ans Tageslicht kommen läßt[5]. Endlich wird man doch auch an Arnold denken dürfen, wenn Böhmer die ebenfalls in der Aufklärung ausgeführte Auffassung Christi als des Reformators vertritt, der keine neue Religion gebracht sondern die alte Lehre ausgebessert und die durch Zeremonien verdunkelte wahre und reine Religion ins Licht gestellt habe[6]. Hier bereitet sich die von den Deisten und in der Aufklärung vollzogene Identifikation von recht verstandener Offenbarungsreligion und natürlicher Religion vor.

2. Auch bei Johann Michael v. Loen, dem Schüler des Thomasius und dem Großonkel Goethes[7], ist es sehr schwer, die Einwirkungen Arnolds neben denjenigen des Thomasius zu erkennen. Er ist entscheidend

---

[1] Ibid. — [2] J. H. Böhmer, Kurtzer Entwurf usw., § 3ff.; vgl. S. 3ff.
[3] Dissertationes juris eccl. (1729), diss. 12, § 2.
[4] Ibid., diss. 9, § 11, S. 463. — [5] Ibid., Ep. ded.
[6] Kurtzer Entwurf usw., S. 6.
[7] Über Loen vgl. A. Ritschl, Geschichte des Piet. II, 556 und Landsberg, Geschichte der deutschen Rechtswissenschaft I (Noten), 93f.

von Thomasius beeinflußt; aber er nennt auch Arnold in der Vorrede zu seiner sehr charakteristischen Schrift »die einzige wahre Religion, allgemein in ihren Grundsätzen verwirrt durch die Zänckereyen der Schriftgelehrten, zertheilet in allerhand Secten, vereinigt in Christo« (1750) neben den großen außerdeutschen Historikern, Tillemont, Dupin, Fleury Voss u. a. Bei Loen erweist sich die wahre Religion, die im »einfachen« Glauben an Gott durch Christus besteht, wesentlich in der Betätigung der Liebe im Leben. Er ist ganz indifferent gegen die Konfessionen, und hat die Überzeugung, daß die wahre Religion, deren Identität mit der natürlichen er nachweist[1], zu allen Zeiten und bei allen Völkern vorhanden gewesen ist[2]. Auch bei ihm finden wir den Gedanken, daß Christus keine neue Religion gestiftet sondern die unveränderliche ohne Zeremonien in der Einfalt der lebendigen Liebe wiederhergestellt hat[3]. War Christus ebenso wie die Apostel arm, so haben schon die Nachfolger der Apostel eine hochmütige Herrschaft aufgerichtet, das Evangelium mit der Philosophie vermengt, Glaubensartikel ersonnen und um diese gezankt[4]. Besonders zur Zeit Konstantins des Großen, der kein Bösewicht, aber ein Pfaffenfreund war, sind die heidnischen Zeremonien in das Christentum hineingeströmt. In der mystischen Theologie, die als Gegengewicht gegen die Streitigkeiten entstanden ist, hat sich das heilige Feuer erhalten; allerdings sind nicht nur die Einsiedler — in ihren Geschichten wimmelt es von Fabeln — sondern auch Bischöfe und Theologen unter den Zeugen der Wahrheit[5]. Seine Stellung zur Reformation wird dadurch gekennzeichnet, daß er es bedauert, daß man nicht dem Erasmus — neben ihm steht Hutten — gefolgt ist, und nun statt einer Besserung eine Trennung der Kirche herbeigeführt hat[6]. Charakteristisch ist auch, daß er unter Berufung auf Arnold und unter Hinweisung auf die vielen Vorreformatoren den Streit über die Priorität Luthers oder Zwinglis für überflüssig erklärt[7]. Ihr »Eigensinn« und ihr natürliches Feuer trägt viel Schuld an den mangelhaften Ergebnissen der Reformation. Man »fuhr zu«; das war der Fehler, der vergessen ließ, daß man in der »einzige(n) wahre(n) Religion« einig war. Besonders Calvin hat »Zank- und Disputiersucht« gezüchtet, in der die Kirchen

---

[1] Überschrift des 3. Kapitels: »Von der Übereinstimmung der natürlichen Religion mit der offenbarten, nach den vornehmsten Lehrsätzen der alten Weltweisen.«

[2] 2, 3. Die Erzväter hatten sie durch unmittelbare Offenbarung von Gott.

[3] 2, 24f. — [4] 2, 39f. — [5] 2, 43 u. 46ff. — [6] 2, 52; vgl. 2, 50.

[7] 2, 51ff. Wenn Luther von Loen als »heldenmäßig« charakterisiert wird, so erinnert das unmittelbar an die »Heldenart«, die Arnold ihm zuschreibt.

der Reformation bald erstickt sind[1]. Das Heil erwartet Loen vom Eingreifen der Staatsgewalt, die den Geistlichen einen Maulkorb vorlegt, den Zölibat und die Klöster wieder einführt, die Zeremonien abschafft und so die Einheit der Kirchen herstellt[2]. Blickt aus dieser Einstellung auf die Obrigkeit deutlich der Einfluß des Thomasius hervor, so wird man doch auf der andern Seite in der Stellung Loens zu den Erscheinungen der Kirchengeschichte Arnolds Einwirkungen annehmen dürfen, wenn auch diese teilweise mit denjenigen des Thomasius zusammenfallen und an charakteristischen, dem Leser in der Darstellung entgegengetretenen Momenten von Arnold abweichen.

3. Endlich möchte ich in diesem Zusammenhang Christoph Matthias Pfaff besprechen. Auch bei ihm liegt es so, daß in seinen historischen und kirchenrechtlichen Arbeiten in erster Linie die Anregungen des Pufendorf, Thomasius und Böhmer spürbar sind[3], erst in zweiter Linie diejenigen Arnolds[4] und Speners, die die Einflüsse der Juristen umbiegen. Dazu kommt bei Pfaff der nicht seltene Hinweis auf Poiret und die gelegentliche Auseinandersetzung mit Bayle.

Schon die Einteilung, die Pfaff dem Kirchenrecht gibt, zeigt, daß er unter der Herrschaft des Schemas, in welchem Arnold den Verlauf der Kirchengeschichte eindrucksvoll dargestellt hat, steht. Er scheidet nämlich das Kirchenrecht der drei ersten Jahrhunderte von demjenigen der mittleren Zeit, die er von Konstantin dem Großen bis zur Reformation rechnet, und von dem neueren Kirchenrecht, das in päpstliches und protestantisches zerfällt[5]. Die große Veränderung ist unter Konstantin eingetreten, ubi magistratus politicus ecclesiae sese admiscuit, wodurch die Kirche ihr eigenes Recht verloren hat[6]. Mit ihm beginnt das Mittelalter. Jura ecclesiastica mutata, episcopalis dignitas aucta, jurisdictio ecclesiae efformata atque hac ratione duae potestates independentes, civilis et ecclesiastica, in civitate dein exortae, quaenam et bella jurgiaque inter sacerdotium et imperium agitata fuerint et qui imperium sub jugo sacerdotii tandem gemuerit. Gewiß ist die der Kirche wesentliche Freiheit — ecclesia est societas hominum religionem a Christo traditam profitentium — schon in den ersten Jahrhunderten durch Bischöfe und Konzilien abgeschwächt worden; aber die apostolische forma der Kirche ist dadurch

[1] 2, 55ff.

[2] Vgl. bes. cap. 4. — Dabei ist Loen gegen die Anwendung weltlicher Strafen bei der Kirchenzucht. Theodosius und Heinrich IV. sind Beispiele der vom Klerus unterdrückten Herrscher. (Teil II, 3, 41.)

[3] Ch. M. Pfaff, Akademische Reden über das Kirchenrecht (1753), S. 21.

[4] Das Register der Origines juris eccl. (1756) zeigt, wie oft Arnold zitiert wird.

[5] Ak. Reden, S. 3ff. — [6] Orig. jur. eccl., S. 120 u. 355f.

nicht angetastet worden, cum eadem sub imperatoribus ethnicis premeretur. Erst durch Konstantin ist diese wesentliche Freiheit der Kirche und ihre apostolische »Form« verloren gegangen. Qui enim, quaeso, aequalis et libera dici potest illa societas, ad quam ineundam a summo imperante obstricti fuere cives, obstricti et ad disciplinam a superioribus per leges coactivas[1]. Von Bedeutung ist dabei, daß Pfaff diese Veränderung nicht objektiv und kühl registriert sondern sie als Verfall beurteilt[2], mag auch die Verfallsidee in seinen institutiones historiae ecclesiasticae juxta ordinem seculorum mehr gelegentlich hervor- und gerade in der Darstellung des vierten Jahrhunderts zurücktreten[3]. Auch für Pfaff ist die Verfallsidee eine feste Vorstellung, die die geschichtliche Erscheinungswelt zu ordnen berufen ist. Sie hat in dieser von Arnold stark ausgeprägten Form auch bei Pfaff die alte Fassung, die bei Kaiser Phokas den entscheidenden Einschnitt machte, zurückgedrängt. Wohl meint Pfaff, daß das siebente Jahrhundert von den meisten als die Zeit des anfangenden westlichen Antichristen behandelt wird, aber, was er selbst dazu zu sagen hat, klingt trotz aller gelehrten Ergänzungen über das Aufkommen des Titels ökumenischer Patriarch wie eine blasse Reminiszenz an eine Gliederung, die ihre Bedeutung verloren hat[4].

Die drei ersten Jahrhunderte faßt Pfaff als Einheit. Aber er gibt die Mängel des zweiten und dritten Jahrhunderts offen zu. Die Väter haben im zweiten Jahrhundert securius gelehrt, sodaß ihre Lehren von Häretikern und Orthodoxen ausgenützt werden konnten; namentlich in der trinitarischen Frage nähern sie sich dem Arianischen Standpunkt — man erkennt die Nachwirkungen des Dionysius Petavius[5]. Im dritten Jahrhundert haben die Christen zwar an Zahl zugenommen; aber discessum tamen jam fuit a primaeva fidei simplicitate, und Streitigkeiten über nicht fundamentale Fragen haben sich erhoben[6]. Demgegenüber

[1] Ibid.

[2] Die bischöfliche Hierarchie hat das Verderben des Christentums verursacht, »da unter Constantino Magno die christliche Religion herrschend geworden, wovon hier zu reden unsere Absicht nicht ist«. Ak. Reden, S. 197; vgl. S. 59 u. 41, wo derselbe Gedanke ausgesprochen wird, daß das Christentum seine erste Kraft verlor, als es herrschende Religion geworden war.

[3] Instit., S. 3 u. S. 77. Vom vierten Jahrhundert gilt: Jam superstitionibus fuit maculatum ab ethnicis maxime oriundis.

[4] Instit., S. 146ff.: Ex quibus [sc. aus seinen Erörterungen] consequitur Patriarchas Constantinopolitanos titulum oecumenici sibi dari passos fuisse sensu meliore, episcopos autem Romanos summa fraude eum nactos esse sensuque Antichristiano eum occupasse, quatenus ep. oec. dicitur totius ecclesiae caput, quale visibile nullum datur.

[5] Instit., S. 29f. — [6] Instit., S. 47.

ist die apostolische Kirche das Ideal, aber man weiß nicht, ob Pfaff die Farben, in denen er es malt, von Arnold oder von Thomasius erborgt hat[1]. Von dieser Kirche oder besser von diesen Kirchen kann man sagen, daß sie das waren, was die Kirche an sich ist und sein soll. Sie waren coetus sive societates, keine »Republique«, sondern »eine freye Gesellschaft, da kein Zwang Platz findet«[2].

Hier liegen ganz deutlich die bekannten, aus Pufendorf und Thomasius übernommenen neuen soziologischen Anschauungen vor, für welche die mit dem Staat verquickte Kirche, wie sie es zu ihrer Zeit war, eine Depravation des natürlichen Urzustandes bedeutet. Ich brauche nicht auszuführen, wie mit diesem Ansatz die Kollegialtheorie, die Auffassung der Kirche als eines staatlich anerkannten collegium publicum, das der Staat nach einem pactum tacitum zu beaufsichtigen hat, verbunden ist; und ich begnüge mich, darauf hinzuweisen, daß Pfaff es ablehnt, dies Regiment aus der Schrift oder aus dem wirklichen Recht abzuleiten.

Von seinem Ansatz aus kommt Pfaff zu seiner Forderung der Toleranz sowohl im Verhältnis der einzelnen Kirchen zueinander wie auch im Verkehr der Individuen. Wie kein Staat dem andern Gesetze auferlegen darf, oder wie kein Volk ein anderes mit Krieg bestrafen darf, auch nicht im Fall eines Übertretens der Naturgesetze — nur die Menschenfresserei macht eine Ausnahme —, so darf auch nach dem Naturrecht keine Kirche einer andern Gesetze geben wollen. Die drei in Deutschland anerkannten Konfessionen dürfen sich nicht gegenseitig als Ketzer behandeln, denn das widerspricht auch dem gültigen positiven Recht[3]. Die Mission muß ohne Gewalt getrieben werden, die Kreuzzüge sind ein Unrecht, und auch die Inquisition ist für Pfaff — anders als für Grotius und seine deutschen Schüler — kein Grund zur Kriegserklärung. Punire est superioris non aequalis[4]. Allerdings ist der Staat aus natürlichen und politischen Gründen berechtigt, Atheismus und Abgötterei — sofern sie nicht ex pacto toleriert werden muß — zu verbieten, und auch die Deisten können ausgewiesen und ihre Bücher unterdrückt werden, da ihre Verletzung der jus universale in Europa gewordenen christlichen Religion ein Anlaß zu Staatsunruhen geben kann. Aber die Personen dürfen weder capitaliter

[1] Instit., S. 36ff.

[2] Instit., S. 36; Ak. Reden, S. 38; vgl. 225f. – Die Kirche ist weder monarchisch noch aristokratisch – sie ist eben prinzipiell etwas anderes als der Staat – noch auch ist sie nach dem Vorbild der jüdischen Synagoge gestaltet worden, wenn auch die Apostel als ehemalige Juden manches Jüdische in sie hereingebracht haben. (Origines juris eccl., S. 82; Ak. Reden, S. 39f.)

[3] Ak. Reden, S. 81ff. und 116, 214. — [4] Ibid., S. 81, 83, 89.

noch civiliter gestraft werden[1]. Wird man in diesen Anschauungen auf Schritt und Tritt die Spuren der inneren Auseinandersetzung vornehmlich mit den Juristen beobachten, so zeigen sich in den Ausführungen Pfaffs über die Ketzer auch die Einwirkungen Gottfried Arnolds. Zwar ist seine Definition der Ketzerei nach Auffassung der protestantischen Kirche[2] in jedem Geist eher als in dem Arnolds gehalten, und auch die Abstufung der Schädlichkeit der verschiedenen Ketzereien und die politischen Ratschläge an die »kluge« Obrigkeit haben nichts mit Arnold zu tun[3]; aber in der fast unvermuteten Spitze gegen die »Ketzermacher«, die als die eigentliche Gefahr des Staates hingestellt werden, und in der Betonung der Gewaltanwendung als des Merkmals des Antichristen wird man Arnoldsche Einflüsse vermuten dürfen, auf dessen der Kirchen- und Ketzerhistorie vorausgeschickten Allgemeine Anmerkungen ausdrücklich hingewiesen wird[4]. Dementsprechend hat Pfaff die alten Ketzer unter Arnolds Einfluß beurteilt: Non enim omnes illae haereses sunt, quae tales esse venditantur nec recte cum haereticis semper et pro justitia actum, ubi pruritus haeretificandi utramque subinde paginam fecit nec is in conciliis, qui debebat, processus semper institutus nec omne id orthodoxia est, quod tam praestanti sub titulo hominibus obtrusum fuit[5]. Aber schließlich liegt es doch so, daß Pfaff dem rationalen Thomasius näher steht als Arnold; denn die Erkenntnis der relativen, geschichtlichen Bedingtheit alles dessen, was Ketzerei heißt, führt eher auf Thomasius als auf Arnold zurück. Pfaff steht es fest, einmal daß aller Gewissenszwang ein Verbrechen ist, sodann daß die Ketzerei kein crimen ist — »kein Irrthum, zumahlen bonae fidei, kann ein crimen und Laster seyn« — endlich daß die Ketzer in keiner Weise gestraft werden können[6]. Daraus folgt, »daß die Obrigkeit in theologischen Streitigkeiten keinen richterlichen Ausspruch thun könne«, und »daß die Ketzer und Irrende ihre civil-Achtung behalten, und von den Rechten, welche ihnen das Gesetz der Natur, und die jeglichen honestis civibus die civil-Rechte geben, nicht können verdrungen werden«[7].

Neben dem besondern Kirchenrecht kennt Pfaff noch ein dem

[1] Ibid., S. 107ff.; S. 108ff. finden sich die bekannten Erörterungen über die Toleranz gegenüber den Juden mit den erheblichen Einschränkungen, die Pfaff gibt.

[2] »Bey den Protestanten ist derjenige ein haereticus, der hartnäckigerweise einen articulum fidei fundamentalem läugnet, oder errores in fide fundamentales häget, welche machen können, daß man die Seeligkeit verschertze.« (Ak. Reden, S. 115.)

[3] Ibid., S. 117. — [4] Ibid., S. 116ff.; vgl. 130 und S. 54ff., bes. S. 58.

[5] Instit. praef. — [6] Ak. Reden, S. 116ff. — [7] Ibid., S. 118.

Völkerrecht entsprechendes jus ecclesiasticum universale. Diese allgemeine christliche Kirche steht über allen Konfessionen und setzt sich aus den Gliedern aller Sekten, zu denen die Katholiken, Protestanten, Remonstranten, Independenten, Sozinianer und Mennoniten gehören, zusammen, »sofern sie alle die christliche Religion überhaupt bekennen, da sie dann in vielen beträchtlichen Hauptlehren, die eine mehr, die andere weniger, eines Sinnes sind[1]. Der Begriff, an dem bei Pfaff verschiedenartige Motive mitgewirkt haben, hat etwas Schillerndes und Verschwommenes; aber diese universale Kirche hat die Wahrheit ganz, und die einzelnen Sekten haben nur »per participationem« an derselben teil. Allerdings steht die evangelische Kirche der Wahrheit am nächsten. »Würde die Praxis da der Theorie gleichkommen, so dürfften die Frommen keine Klage über das verderbte Christenthum führen[2].« Für die Auffassung des universalen Kirchenrechts ist die Auseinandersetzung mit dem traditionalistischen Verständnis der Kirchengeschichte und die Deutung der Traditionsidee wichtig. Pfaff hält — anders als Mosheim — an der Idee von den Zeugen der Wahrheit fest. Es gibt eine successio doctrinae, quae per testes veritatis ... invisibiliter usque ad repurgationem sacrorum propagata fuit[3]. Aber gegen Rom formuliert er den Gegensatz so, daß eine successio localis et personalis sine doctrinali keinen Wert hat. Die Lockerung der Traditionsidee geschieht aber nicht nur durch die bei den Protestanten übliche Umformung in die Idee von den Zeugen der Wahrheit, sondern die auch die drei ersten Jahrhunderte annagende Verfallsidee beschränkt die Quellen des jus ecclesiasticum universale[4]. Pfaff weiß, daß die ökumenischen Konzilien einander widersprechen, daß schon die ersten Gemeinden über die Apostolizität ihrer Traditionen gestritten haben, und daß man also mit Zeugnissen aus dem zweiten und dritten Jahrhundert den apostolischen Charakter einer Tradition nicht erweisen kann[5]. Es ist für unsern Zweck nicht nötig, die positiven Ergebnisse, zu denen Pfaff kommt, auseinanderzusetzen; es genügt, den Ansatz und sein Bedingtsein durch die historischen Grundideen zu begreifen.

Einen Blick wenigstens müssen wir aber noch auf das Kompendium der Kirchengeschichte Pfaffs und die von ihm darin befolgten historischen Prinzipien werfen. Denn in den hier ihn beschäftigenden Problemen wirkt Arnolds große Arbeit unzweifelhaft nach[6]. Pfaff hat die Zenturien-

[1] Ibid., S. 212ff. — [2] Ibid., S. 228; vgl. S. 214ff.

[3] Orig. jur. eccl., S. 258; vgl. S. 262.

[4] Ak. Reden, S. 230, 232, 235ff. — [5] Ibid., S. 237 u. 246ff.; vgl. 256ff.

[6] Pfaff empfiehlt den Studenten Caves Literaturgeschichte, Fr. Spanheims Kirchengeschichte, Arnolds Kirchen- und Ketzerhistorie sowie sämtliche Schriften Ittigs. Instit. h. e., praef.

einteilung beibehalten, aber schließlich nur deshalb, weil das der methodus naturalis ist, für den er auch in den origines juris ecclesiastici Vorliebe zeigt. Über die Gliederung nach Zenturien ist eine andere nach Epochen gezeichnet, deren er vier unterscheidet: 1) von Augustus bis Konstantin, die Zeit der propagatio und persecutio, in der die facies ecclesiae purior war; 2) von Konstantin bis zu Karl dem Großen; 3) von Karl bis zur Reformation; 4) von der Reformation bis zu seiner Gegenwart[1]. In dieser Gliederung ist die Beziehung auf die politische Geschichte bedeutsam, deren Wichtigkeit für das Verständnis der Kirchengeschichte Pfaff in der praefatio ausdrücklich betont, und insofern kann man vielleicht sagen, daß die Gruppierung des Stoffes nach Epochen auch für die Behandlung der Sache selbst von Bedeutung ist. Sonst ist das nicht der Fall[2]. Die in den einzelnen Kapiteln der Zenturien behandelten Themata entfernen sich nicht aus dem von den Magdeburger Zenturiatoren gesteckten Rahmen.

Auch Pfaff fragt nach dem Nutzen der Kirchengeschichte, und er erblickt ihn in der Befestigung der christlichen Wahrheit, die sie veranlaßt. Man erkennt die wunderbare Ausbreitung der Kirche durch Verfolgungen und Häresien hindurch[3]. Sodann Accedit ipsorum dogmatum veritatem ex traditione ecclesiae universali insignem lucem accipere[4]. Endlich muntert die Kirchengeschichte zur Nachfolge der ecclesia primitiva auf und malt abschreckend die Kirche ab, quae a primitiva sanctitate sua et veteri splendore plurimum defecit, tum quod doctrinam attinet, ab haereticis conspurcatam, tum quod vitam concernit Christianorum sanctitati primaevae haud amplius conformem[5]. Hier sieht man, wie die Verfallsidee auf das prinzipielle Verständnis kirchenhistorischen Werdens eingewirkt hat.

Unter den Fehlern, vor denen Pfaff den Kirchenhistoriker warnt, ragt besonders das studium partium hervor[6]. Sodann aber ist es auch hier deutlich, wie stark die Verfallsidee zum kritischen Sehen in der Geschichte erzogen hat. Man darf den Alten nicht ohne weiteres Glauben schenken, wie es so viele Protestanten bei den Vätern der sechs ersten Jahrhunderte tun[7]. Ebensowenig soll man sich mit der Verteidigung der Fabeln und Mirakel, von denen die alte Kirchengeschichte voll ist, auf-

[1] Instit. h. e., S. 9f.

[2] Die Kapitel behandeln im allgemeinen 1) die Lehrer; 2) die Kaiser, Päpste und Patriarchen; 3) Geschichte der Dogmen, der Verfassung und des Kultus; 4) Konzilien und Symbole; 6) die Bekehrungen neuer Völker, die Ursprünge neuer Religionen und die Verfolgungen.

[3] Instit., S. 2. — [4] Ibid. — [5] Ibid., S. 3. — [6] Instit. praef. und S. 6.

[7] Instit., S. 7.

halten, und die Fehler der Väter und Konzilien, quorum auctoritatem ex sectae studio veneramur, kann man getrost preisgeben[1]. Die These des Dalläus ist durchgedrungen: Die Väter haben keine Autorität für die Fragen der Gegenwart[2]. Dabei warnt aber Pfaff davor — und man glaubt fast, das richtet sich an Arnolds Adresse —, Einzelgeschehnisse und Einzelerscheinungen zu verallgemeinern, ebenso wie man in der Kritik der Berichte auf die gradus certitudinis acht haben soll[3].

Die Gestalt Pfaffs ist auch für uns nicht ohne Interesse. Sie veranschaulicht, wie Arnolds Einflüsse, mit denen des Thomasius und Böhmers verbunden, auch auf die Gestaltung des Kirchenrechts Wirkungen ausgeübt und zu einer Stimmung geführt haben, die derjenigen der Aufklärung nahe kommt. Die Verfallsidee hat sich durchgesetzt und den Weg nicht nur zu einem kritischen sondern auch zu einem »natürlichen« Verständnis der Kirchengeschichte gebahnt.

II

1. Tersteegens »Auserlesene Lebensbeschreibung heiliger Seelen« (1733) verdanken wohl — ich sage damit kaum zu viel — einem Gedanken Arnolds ihre Entstehung. In der Vorrede zu seinem Leben der Gläubigen hat Arnold es ausgesprochen, daß eine Untersuchung des »geheimen Lebens« der Gläubigen mehr Nutzen bringen würde als die Geschichte der »Wortkriege der verderbten Lehrer«. Das Leben der Frommen ist also die eigentliche Kirchengeschichte, die noch geschrieben werden muß. An diesen Gedanken knüpft Tersteegen ausdrücklich an[4] und gibt nun seine »unparteiische« Sammlung von Heiligenleben, unter denen die Katholiken überwiegen. Nur »blinde Sectirerey« kann nicht begreifen, daß Gott die Person nicht ansieht, und daß er in

[1] Instit., S. 7. — Namentlich das Vorgehen der alten Konzilien gegen die Häretiker verrät studium affectuum gignens falsas relationes zelumque malesanum et tyrannicum itemque perversam articulorum fidei, qui juxta diviniorem scripturam pauci sunt, augmentationem. Ut taceam novas mysteriorum divinas explicandorum rationes hominibus vi obtrusas, ac si in opinionibus illis tota orthodoxiae vis omnisque Christianismi nervus consisteret, in simplicitate potius fidei et virtutum Christianarum sedulo exercitio ponendus (ibid., S. 7).

[2] Ibid., S. 71; die Väter haben im vierten Jahrhundert vom freien Willen wie Pelagius gelehrt (S. 72).

[3] Ibid., S. 8.

[4] Lebensbeschreibungen, Vorr. I, § 9; vgl. §§ 6 u. 15; vgl. Vorrede zu III, § 4: die Historiker sollten die Heiligenbiographien aus allen Jahrhunderten sammeln; »an dessen statt aber könnte man gantze Wagen voll nichts-nutziger Autoren, Welt-Händel und Zänckereyen theils nur überhaupt anzeigen, theils gar zurücklassen und in die Profan-Historie verschicken«.

allen Ständen und von allem Volk geliebt sein will[1]. Sinnlos ist es, ihm Hinneigung zum Katholizismus vorzuwerfen. Denn »ich preise die Heiligkeit dieser Seelen an, nicht ihre Nam-Religion«[2]. Es sind nicht Katholiken sondern Zeugen der Wahrheit, deren Leben er darstellt; diese Mystiker sind der Samen Gottes in der römischen Kirche, und »diß ist die eintzige Grund-Ursache des Verfalls unter allen Partheyen der Christenheit, daß nemlich die Warheiten des inneren Lebens nicht gekant, nicht geliebet und nicht geübet werden«[3]. Die Zeremonien und konfessionellen Unterschiede sind »Nebendinge«, an die sich der auf die »innere Beschaffenheit« sehende Gott nicht kehrt; und die Kirche sind »die von der Zerstreuung in Creatur und Eigenheit wieder zu Gott versammlete und mit Ihm in Christo vereinigte Seelen. Aller anderer Name oder Unterschied gilt vor Gott nichts«[4]. Dazu kommt, daß man gerade bei den Katholiken, durch die Institution des Seelenführers, die klarsten Berichte über den Zustand der Seelen und somit die besten Vorbilder findet[5]. Tersteegen hat in seiner Darstellung der Biographien auf das »Wesentliche« geachtet; und das »Wesentliche« besteht in der Absage an die Welt, in dem Absterben seiner selbst, in den Wegen des Gebets, in den gründlichen Tugenden, und vor allem in den »Führungen« Gottes und in der Offenbarung seiner Wunder[6]. Der natürliche Verstand soll sich hier zurückhalten; denn es handelt sich um in der Schrift und in der Erfahrung gegründete Glaubenswahrheiten. Wenn aber der Einwand erhoben wird, es könne sich um Lügen handeln, so soll man bedenken, daß hier Selbstberichte oder Berichte von Augenzeugen wiedergegeben werden. Seine eigenen Zutaten hat Tersteegen — wie Tillemont — sorgfältig durch Klammern abgetrennt[7]. Der Zweck seiner Arbeit ist ein lediglich praktischer; die »Exempel« sollen die Frömmigkeit der Zeitgenossen vertiefen. Das ist um so nötiger, als selbst die Erweckten sich »mit äussern Übungen und buchstäblichem Wissen . . . . mit gewaltigem Babel-Stürmen, mit allerhand seltsamen Meynungen oder höhern

---

[1] Lebensbeschreibungen, Vorr. II, § 3; Vorr. I, §§ 20 u. 38.

[2] Ibid., Vorr. III, § 6; unter Berufung auf die Klage Lodensteins in den »Beschouwinge Zions« über die Abschaffung der Klöster durch die Reformation meint Tersteegen, daß sie niemand »ohne schwere Beleidigung Gottes« hätte abschaffen dürfen, wenn ihre Beschaffenheit denjenigen der h. Therese entsprochen hätte. Er sehnt sich nach Klöstern »ohne Partheylichkeit, ohne Gewissens-Zwang, ohne schädlichen Müssiggang«, nach einem Leben der »Brüder«, die »ihre öconomische Geschäffte und leibliche Übungen des Gottes-Dienstes in eine fügliche Ordnung und Unterordnung suchten einzurichten«. Vorr. I, § 26.

[3] Vorr. I, §§ 21, 23, 28. — [4] Vorr. I, §§ 24 u. 20. — [5] Vorr. I, § 22.
[6] Vorr. I, § 19. — [7] Vorr. I, §§ 16 u. 19.

Speculationen« aufhalten und dazu neigen, sich »in den hermetischen güldenen Bergen« zu versteigen, wobei die »würckliche Übung und Erfahrung« vergessen wird[1].

Überblickt man das Ganze, den »unparteiischen« Kirchenbegriff, die Auffassung der Mystik als der ipsa religio, die Betonung des »Wesentlichen« und seine Ausdeutung, aber auch die Abneigung gegen die Babelstürmer und Spekulierer, so könnte man glauben, daß Tersteegen ein genuiner Schüler Arnolds ist. Und doch liegt die Sache nicht so einfach. Denn waren die Einflüsse Arnolds bisher mit denen des Thomasius verbunden, so sind sie bei Tersteegen in die starken Einwirkungen Poirets verwickelt. Poiret, einer der fruchtbarsten Geister der Zeit, hat aber auch auf Arnold selbst und auf Thomasius gewirkt. Es ist also sehr schwer, in Tersteegen Arnolds und Poirets Gut zu scheiden.

Poiret hat nicht nur die theoretische Ausprägung der Gedankenwelt Tersteegens bestimmt[2], sondern auch die Lebensbeschreibungen der auserlesenen Seelen sind in vielen Fällen nichts weiter als die Übersetzung einer von Poiret ans Licht gezogenen und herausgegebenen Heiligenbiographie, wie denn Tersteegen überhaupt das gelehrte Material und die Benutzung seltener Ausgaben oder von Handschriften der ihm zur

---

[1] Vorr. I, § 8.

[2] Diese Abhängigkeit Tersteegens von Poiret zeigt sich besonders deutlich in der »Jugendschrift« »Abriß christlicher Grundwahrheiten« (Gesammelte Schriften Tersteegens II, 1844ff.). Hier handelt nicht nur Kap. 13 »von der Haushaltung Gottes mit seiner Kirche«, eine Übersetzung von Poirets L'oeconomic divine, sondern die ganze Erkenntnislehre Tersteegens ist einfach die Poirets. Tersteegen lehrt (Schriften II, S. 13, Frage 6 u. 7), daß Erkenntnis der Schrift nur dort ist, wo Gott erleuchtet, und er setzt dieser »wahren und heilsamen Erkenntnis« die »superficielle, buchstäbliche und Hirn-Erkentniß« entgegen (S. 23). Diese »Hirnerkenntnis« ist dunkel, ungewiß und unvollkommen, während die durch Erleuchtung zustande gekommene Erkenntnis ihr Licht in sich selbst trägt. »Darum bedarf derjenige, welcher also von Gott gelehret ist, für sich selbst nicht viel Argumente oder Beweisthümer« (Frage 19, S. 24). Die »Hirnerkenntnis« bläht auf, weil wir dabei nur in uns selbst bleiben und stille stehen; die wahre Erkenntnis erzeugt Demut, weil wir aus uns heraus in Gott eingehen. »Jene gibt nur leere, todte Bilder und Begriffe, diese aber bringt göttliche Salbung, Kraft, Leben und Wesen mit sich.« Die »Hirnerkenntnis« ist bloße Erkenntnis, die nicht das Herz sondern nur den Kopf bewegt. Die wahre Erkenntnis aber entzündet das Herz in Liebe und Gehorsam und erneuert den Menschen in gottseligem Wandel. (Ib.) Vgl. auch S. 105f. — Die Einwände Forsthoffs gegen die Echtheit dieser Schrift (Monatshefte für Rhein. K.-G. 1918, S. 130ff.) genügen m. E. nicht, um die Echtheit zu entkräften.

Verfügung stehenden Bibliothek Poirets dankt[1]. So geht die Biographie des Gregor Lopez auf die 1717 gedruckte Edition Poirets zurück; das Leben der h. Armelle hat Poiret (1704), das des Grafen v. Renty (1701), das der Elisabeth vom Kind Jesu (1703), das des Lorenz von der Auferstehung (1710), das der Katharina von Genua (1691), das der Angela von Foligni (1696) herausgegeben. In allen diesen Fällen ist Tersteegen im wesentlichen Übersetzer der französischen Edition. Weitere Beziehungen zu Poirets mystischer Bibliothek lassen sich bei der vita der Maria Guyard, der Gertrud von Sachsen und der Juliane von Norwich konstatieren. Demgegenüber fällt es weniger ins Gewicht, wenn Tersteegen für die vita der heiligen Therese das betreffende Stück in dem Leben der Gläubigen Arnolds benutzt hat, wobei er freilich auch die vollständigere holländische und lateinische Edition zu Rate gezogen hat, und wenn er die Biographien der Madame de Guyon, Queriolets, Ruysbroechs und Taulers nicht bringt, weil sie schon in deutscher Sprache vorhanden sind, wobei er wohl auch im wesentlichen an Arnolds Arbeiten denken dürfte. Im Gegenteil, der Totaleindruck, unter dem man am Ende dieser Untersuchung steht, ist doch der, daß auch Arnolds religionspsychologische Untersuchungen in noch stärkerem Maß, als ich ursprünglich angenommen hatte, durch die Anregungen Poirets veranlaßt gewesen sind[2].

Immerhin bestehen positive Beziehungen zwischen Tersteegen und

[1] Für Katharina von Siena hat Tersteegen eine Hs. aus dem Jahr 1415 benutzt, ebenso für Juliane v. Norwich; Seuse hat er in der lateinischen Ausgabe des Surius von 1615 und in der altschwäbischen von 1512 gelesen; die heilige Hildegard in der Folioausgabe von Paris 1513 und in der Kölner Edition von 1566; für Franz von Assisi gibt er die Vita des Bonaventura, die Opuscula von 1623 und 1636, den Wyngart Francisci (Antwerpen 1518) und Bosquieri, antiq. Franc. 1623 an. – Notieren möchte ich, daß Tersteegen die von Johann Arnd in sein wahres Christentum aufgenommenen Stücke aus der Angela von Foligni genau registriert.

[2] Vgl. dazu W. v. Schroeders Arbeit in den Monatsheften für Rhein. K. G., 1922, S. 3 ff. – Auch in Joh. Heinr. Reitz hat Tersteegen einen Vorgänger. Schon der Titel seines Buches »Historie der Wiedergebohrnen, oder Exempel Gottseliger, so bekannt und benannt- als unbekannt- und unbenannter Christen männlichen und weiblichen Geschlechts in allerley Ständen« (4. Ausgabe 1717) zeigt seinen Geist und seine Absicht auf. Daß Gottes Kraft auch noch in seiner Zeit in Visionen und Offenbarungen sich kund tut, ist ihm gewiß (Vorr. I). Das Drängen auf »Erfahrung«, die Warnung vor der Denkungsart, die wegen orthodoxer Meinungen jemanden für ein Gotteskind hält und wegen heterodoxer Ansichten den andern verwirft, die Konzentration der Religion auf »den Grund des Glaubens«, auf die Liebe zum Nächsten und auf die Selbstverleugnung, dem gegenüber die »Neben-Meynungen« dem Gerichtstag Gottes überlassen werden (Vorr. I u. III), all das deutet auf die Verwandtschaft mit der Geistesrichtung Arnolds hin.

Arnold. Das gilt trotz des Resultates unserer Untersuchung von den Lebensbeschreibungen auserlesener Seelen, wie unser Ausgangspunkt sicher beweist; das dürfte sich auch — soviel ich nach oberflächlicher Durchmusterung sehe — an manchen Wendungen und Gedanken der prachtvollen Gedichte Tersteegens aufzeigen lassen; die Ermahnung zum »genauen Aufmerken« auf das eigene Herz, die seelische Hellhörigkeit, das Drängen auf das Opfer der liebsten und scheinbar frömmsten Eigenheit, die Auffassung der imitatio Christi und des irdischen Lebens Jesu, die Verherrlichung der Armut und des Leidens, das geistvolle Verständnis des inwendigen Gebets, die Verlegung des religiösen Erlebnisses in die absolute Willenslosigkeit und Passivität unter Verurteilung des »jämmerlichen Selbstwirkens« und die seelsorgerliche Behandlung der Anfechtung der »Einbildung«[1], all das weist wohl auf direkte Beziehungen Tersteegens zu der quietistischen Mystik hin; aber Tersteegen rühmt doch auch die Werke Arnolds, vor allem seine Schrift über das eheliche und unverehelichte Leben und die Erste Liebe, die er als das beste Buch über die Urchristenheit bezeichnet[2]. Dabei ist es vielleicht kein Zufall und vielleicht nicht von mir übersehen, daß ich eine ähnliche Empfehlung der Kirchen- und Ketzerhistorie nicht gefunden habe. Es würde zu Tersteegen passen, der trotz aller radikalen »unparteiischen« Motive in seiner letztlich neuplatonischen Frömmigkeit instinktiv den Weg zum Frieden mit der Kirche und der »Erbreligion« gefunden hat, wenn ihn dies große Werk Arnolds unbefriedigt gelassen hätte[3]. Indessen entspricht auch die Verurteilung aller »Religionsparteien«, zu denen Tersteegen auch die Sekten und den »Kot der Separatisten« rechnet, ganz dem Standpunkt Arnolds, für den ebenso wie für Tersteegen »das Innerliche und Wesentliche der Religion« überall und zu allen Zeiten eines und dasselbe ist, während »das Äußerliche und Nichtwesentliche« variabel ist.

In seinen »Grundwahrheiten« gibt Tersteegen eine zusammenhängende Explikation seiner Gedanken über den Verlauf der Kirchengeschichte[4]. Es ist der von Arnold durchgeführte Abriß, dem wir hier begegnen, den Tersteegen freilich ebenso von Poiret übernommen haben

[1] Gesammelte Schriften (1844ff.) II, 257, 190ff., 145, VII, 280ff., 271ff.

[2] Ibid., VII, 220.

[3] Immerhin läßt Tersteegen Dippel, der ihm freilich »zu weit« geht, herzlich grüßen. Er meint, Dippel werde sich dereinst freuen, wenn er einen Jesus habe, der sein Blut für uns vergossen hat. Diese Wahrheit wird zwar gegenwärtig in der Kirche mißbraucht, aber der Mißbrauch hebt den richtigen Gebrauch nicht auf (VII, 264ff.).

[4] Gesammelte Schriften II, 309ff. — Abriß christl. Grundwahrheiten, cap. 15ff.

kann. Die Idealkirche Christi, an der neben der Kraft des Geistes in den wirklich Bekehrten auch die Gütergemeinschaft hervorgehoben wird, ist in der Zeit der Apostel Wirklichkeit gewesen[1], und dreihundert Jahr lang ist die Kirche dank der Kraft der Apostel und dank dem Segen des Leidens rein geblieben, wenn auch die Christen um so frömmer waren, je näher sie den Aposteln standen, und wenn auch die Ruhe vor Verfolgungen, namentlich im dritten Jahrhundert, »Laulichkeit und Sicherheit« hervorgerufen hat[2]. Die große Veränderung bringt das vierte Jahrhundert mit dem Aufhören der Verfolgungen und dem Bekenntnis Konstantins zum Christentum. »Das wahre Christenthum nahm bei dieser äußern Ruhe und Überfluß täglich mehr und mehr ab.« Die enge Pforte ist so weit geworden, »daß die Welt mit aller ihrer Weltweisheit, Eitelkeit, Überfluß, Reichthum, Ehre und Staat hineingegangen, Christus aber und seines Geistes Kraft allgemach hinausgewichen ist[3].« »Der wahre und inwendige Gottesdienst ward vergessen, und man fiel dagegen auf allerhand ... Ceremonien, Satzungen und Aberglauben«, und die Herrsch- und Zanksucht der Lehrer verwirrte die Gemüter vollends. Nur bei den Einsiedlern und Asketen — Paul von Theben, Antonius, Hilarion, Macarius — trifft man wahres Christentum an. Das ist der große »Verfall« des Christentums, der in den folgenden Jahrhunderten immer unverhüllter sich steigert, während der große »Abfall« der Zukunft vorbehalten bleibt. Das Ergebnis der ganz in den bekannten Zügen geschilderten Entwicklung der römischen Kirche ist, daß aus dem Christentum »ein abgöttisches, wüstes Heidenthum und ein gräuliches Antichristenthum und Babel« wird[4]. Gott straft zwar die Welt durch Langobarden, Türken, Kriege und Krankheiten — besonders der Orient wird betroffen —, aber das Verderben nimmt bis zum 14. Jahrhundert hin zu, und nur wenige heben sich als Zeugen der Wahrheit von der massa perditionis ab[5]. Zu ihnen gehören Claudius von Turin, Bernhard, die Waldenser oder Albigenser, Joh. Ruysbroech, Tauler, Wiclif, Huß, Hieronymus von Prag, die Böhmischen Brüder, die Begharden und Lollharden, Savonarola, Rickel, Gerson, Thomas von Kempen und Erasmus. Im 15. Jahrhundert geht das Licht ein wenig auf; und in seinem Anfang geschieht »ein größerer Durchbruch« durch Luther, und »fast zu gleicher Zeit oder doch bald darauf« setzt sich auch Zwingli dem Verderben entgegen[6]. Aber die Reformation kommt »wegen vieler Sünden und

[1] Ibid. II, 309ff. — [2] Ibid. II, 316ff.

[3] Ibid. II, 319; vgl. auch »Weg der Wahrheit«, Abschnitt 21 u. 22. (Unterschied und Fortgang der Gottseligkeit.)

[4] Ibid. II, 322f. — [5] Ibid. II, 323ff. — [6] Ibid. II, 324f.

Undankbarkeiten« nicht zur »Vollendung«. Es bilden sich Parteien, und der Protestantismus verdirbt und zerfällt, und »der vorige Greuel der Verwüstung« zeigt sich aufs neue, wenn auch weniger grob, »so daß fast überall in den äusseren Parteien mehr ein falsches Nam- und Maulchristenthum als ein wahres Christenthum, bis auf unsere Zeiten zu, zu spüren ist«[1]. Auch jetzt gibt es Zeugen der Wahrheit. Auffallend ist die relativ günstige Beurteilung des Katholizismus. Wohl sind im allgemeinen »Aberglauben, Menschensatzungen, Abgötterey und ein heidnisches Leben« zu konstatieren; aber immerhin wird den Katholiken zugestanden, daß sie nach der Reformation »etwas mehr gewitzigt« und »ehrbarer« geworden sind, wie denn auch die Mystiker bei ihnen lebhaft gegen den Verfall gewirkt haben[2]. Diese günstige Beurteilung des nachreformatorischen Katholizismus kehrt in der großen Kirchengeschichtschreibung deutlich bei Semler wieder. Erst in der Zukunft erwartet Tersteegen die Erfüllung der Weissagungen der Apokalypse und den Anbruch des tausendjährigen Reichs, und zeigt damit, wie sehr er zu den radikalen Interpreten des Sinnes des Geschichtsverlaufs gehört, die alle vom Chiliasmus durchdrungen sind.

2. Sehr nah muß Dippel an Arnold herangerückt werden. Arnold, »der Freund seiner Seele«, hat Dippel bekehrt[3], und in der Gedankenwelt Dippels klingen immer wieder Arnoldsche Motive auf. Wenn ich recht sehe, so kommt für die Erfassung des Unterschiedes zwischen beiden Männern zweierlei in Betracht. Einmal die »chymischen« und naturphilosophischen Interessen[4], die bei Dippel ständig treibende Kraft auch seiner Theologie gewesen sind. Er ist in dieser Beziehung von Wilhelm Postell und von Raimundus Lullus abhängig und spricht und denkt in den Begriffen des Paracelsus[5]. Bei Arnold spielen diese Vorstellungen nicht im Entfernten die Rolle, die sie bei Dippel spielen. Sodann hat Dippel eben nicht die rückläufige Entwicklung zum Pietismus durchgemacht, die Arnold aus den letzten Tiefen seines Wesens und seiner Ideen heraus erlebt hat. Dippels Spiritualismus ist rationaler, eindeutiger, von letzten Hemmungen frei. Für ihn bleibt die

---

[1] Ibid. II, 325f. — [2] Ibid. II, 326f.

[3] Vgl. Bender, J. K. Dippel (1882), S. 45.

[4] Dippels Verständnis des Wesens der Krankheit und der Heilung ist durch eine starke Betonung des Seelischen ausgezeichnet und erinnert in dem gesteigerten Spiritualismus an die Gedanken der christian science. Werke (1747) I, 947, 951ff., 959.

[5] Sämtliche Schriften Dippels unter dem Titel: »Eröffneter Weg zum Frieden mit Gott und allen Creaturen« (1747) I, 920ff., 927.

praktische Quintessenz aller Gedanken: Verlaßt Babel![1] Hier ist die absolute Konsequenz des Spiritualismus. In Christo gilt lediglich die neue Kreatur, und jede Sekte, »die sich ausser diesem Christo für Gottes Kirch hält«, ist »ein förmliches Babel«, das durch »ein Antichristisches Regiment über die Seelen und eine geistliche Krämerey im Ministerio« charakterisiert ist[2]. Durch die Reformation ist Babel nur »ein geschmückteres und eben darum desto gefährlicheres Babylon geworden«. Die Lutherische Kirche ist nie Zion gewesen sondern von Anfang an Babel, während die römische Kirche wenigstens im Anfang rein war und später erst degeneriert ist. »Da hingegen durch die neuliche Reformation nur neue Artickel und Meynungen aufgebracht, wodurch sich die grosse Stadt in 3 Theil getrennet hat, und Christo so wenig eine Christliche Kirche oder Zion aufgerichtet . . . worden, so wenig die Augspurgische Confession oder der Heidelbergische Katechismus das Buch des Lebens ist[3].« Luther und die Reformatoren konnten gar nichts Göttliches zustande bringen, »weil sie solche heilige Apostolische, vom Geist der Heiligung und der Liebe getriebene Männer nicht gewesen«. »Ihre Hände und Sinne waren voll Bluts, und sie in ihren Affecten und Worten nicht rein, noch zu solchem heiligem Apostolischem Werck genugsam erleuchtet[4].« So haben sie denn die Grund-

---

[1] Werke I, 442; I, 377 ist der Schrift »Wein und Öl in die Wunden des gestäupten Pabstthumbs der Protestierenden« Arnolds Gedicht »Babels Grablied« angehängt.

[2] I, 554; vgl. 259: »Ausser Christo und dessen Geist . . . ist alles Babel und keine Kirch.«

[3] I, 554, 552; vgl. 916 u. 436; vgl. »Ein Hirt und eine Heerde« (1706), S. 22ff.: Die Reformation hat zwar manchem den Weg zum unparteiischen Christentum gebahnt; aber sie selbst hat sich mit der Losmachung vom Papst begnügt »und sich dennoch Christo und der Zucht seines Geistes nicht unterworffen«. »Die übrigen Sectirer stecken mit dem alten Pabstthumb in gleichen fundamental-Maximen, gründen den Religions-Staat in Meynungen und Satzungen, mainteniren sich durch fleischlichen Arm, suchen fleischliche Vortheile, unterdrücken einander und verfolgen alle, die es nicht mit ihnen halten. So ist offenbahr, daß alle Sectirer ein Geist regiret, ob sie schon noch so mißhellige Meynungen und Satzungen einander entgegensetzen, daß die Töchter seyn wie die Mutter, und so lang zu Babel werden gehören, biß sie an die ersten Wege gedencken, sich Christo unterwerffen, von ihme und seinem Geist dependiren, keine Gemeinschafft ausser dem Gehorsam des Glaubens und dem Weg der Verleugnung auffrichten, keinem Gottlosen ums Bauch willen heucheln, den König zwar ehren, aber Gott allein ihr Furcht und Schrecken lassen seyn.«

[4] II, 515ff.; vgl. Ein Hirt und eine Heerde, S. 24: Man bleibt bei dem Wahn, als wären »geistlose Geistlichen« »capabel, die Religion wiederum auffzurichten und das Evangelium zu verkündigen«.

bedingung für göttliches Wirken nicht erfüllt: Sie haben den Geist nicht gehabt und sind persönlich nicht heilig gewesen. Allerdings ist Luther fünf oder sechs Jahre lang, solang er unter dem inneren und äußeren Kreuz stand, »ein Mann voll Geistes, Lichtes und Glaubens weit über Calvinum« gewesen; aber »da er zu grossen Ehren, Ruh und in Gesellschaft und Rath der Fürsten kam, so giengs ihm wie andern mehr, die die Welt und ihre Herrlichkeit verblendet und verführet. Mit einem Wort: die alte Natur kam wieder empor und zeugte aus ihm einen groben und unflätigen Pabst und Verfolger«. Das zeigt sein Auftreten gegen Karlstadt, Schwenckfeld und Zwingli — er spottete der Geisttreiber . . . entsetzlich« — und auch seine Beschimpfungen gegenüber dem Papst und den Fürsten beweisen ebenso wie seine »eilfertige(n) und unordentliche(n)« Verehelichung und seine Stellung zum Krieg, daß er zu denen gehört, die nicht bis zum Ende beständig gewesen sind[1]. Aber gerade so ist er zum »Abgott« geworden, und seine »Grimacen« ahmt man nach, und seine »grobe und unflätige« Tischreden will man kanonisieren. Jedenfalls ist er nicht »erleuchtet« gewesen; denn dafür wechselt er seine Meinung viel zu oft, und den allegorischen Grundcharakter der Schrift, den sie mit dem ganzen Altertum teilt, hat er nirgends verstanden. Luther hat aus Erlösung, Zurechnung, Glauben und Gesetz ein »systema« gemacht, das nirgendwo mit der Schrift als Ganzes übereinstimmt[2]. Ebenso steht Dippel Spenern, der nicht frei von Vorurteilen und Menschenfurcht ist, der mit dem »Götzen der Blinden«, der Konkordienformel, viel zu glimpflich umgegangen ist, und dessen die »Mittelstraße« empfehlende Schriften er »mit ziemlichem Verdruß« gelesen hat, ablehnend gegenüber. Gerade durch Speners Schriften sind die Pietisten Heuchler geworden, deren Ermahnung zur Praxis »lau« ist und über pia desideria nicht herausführt[3]. Es gibt eben auch ein pietistisches

[1] II, 521 ff., 532 f. Luther war seinem Temperament nach sanguinisch und »jovialisch«; er war »lustig, wollüstig, frey und liberal«, dabei aber auch »grimmig« (II, 524). Die politischen und allgemein menschlichen Voraussetzungen der Reformation hat Dippel scharf gesehen. Aus üppigen Fleischesgründen sind die meisten Mönche und Nonnen übergetreten (I, 122), und er fragt, »ob der politische Arm, durch welchen die Reformation befördert worden, nicht zum Theil gesucht, vor sich im trüben Wasser zu fischen und die Clerisey aus ihrer Hoheit und Bauchs-Renthen zu jagen« (I, 436).

[2] Von dem Ursprung der Sünde und alles Bösen (1736), S. 8, 39 f., 99.

[3] I, 551 f. (Dippel exemplifiziert hier auf Speners Schrift »Der Klagen über das verdorbene Christenthum, Mißbrauch und rechter Gebrauch«), I, 553, 851, 135, 114. Die Pietisten können wohl in Sicherheit von der Praxis des Christentums »schwätzen«; wenn es aber hart auf hart kommt, sind sie davon überzeugt, »Christus müsse nothwendig erst Lutherisch oder Calvinisch werden, ehe das

»Babel«, das überall dort ist, wo die Eigenheit nicht völlig überwunden ist, und fleischliche Triebe und leere »Meinungen« das freie Wirken des unparteiischen Geistes verhindern.

All das könnte auch Arnold ausgesprochen haben; aber nur der junge Arnold, der Verfasser der Sophia und von Babels Grablied, und auch in diesem sind gewisse letzte Hemmungen nur zurückgedrängt, nicht tatsächlich ausgelöscht, die bei Dippel eben nicht vorhanden sind. Nimmt man Arnold und Dippel als Ganzes, so überwiegt der Eindruck der Verschiedenheit; achtet man auf die Einzelheiten und die Ideen, so ist man über die Gleichförmigkeit erstaunt.

Dippel, dem Böhme — er nennt ihn freilich gelegentlich »unvergleichlich« — und Poiret nicht genügen[1], hat über Arnold stets freundlich und ehrerbietig geurteilt. Er hat ihn gegen den Vorwurf des Arianismus in Schutz genommen und meint, daß Arnold »doch wahrlich mehr Wahrheit, Weißheit und Gelehrtheit und einem Historien-Schreiber anstehende Unpartheylichkeit beweißt, als ie einer gethan unter allen Kirchen-Historien-Schreibern«[2]. Aber bei Dippel kehrt auch die Arnoldsche Anschauung von den Ketzern in ihrer prinzipiellen Schärfe und mit ihren verzweigten Wurzeln wieder. Arnold verdient hohes Lob, weil er, die armen »unterdrückte und von den bösen Pfaffen zu ihrer Zeit geplagte und gelästerte Christen gerettet und gezeiget (hat), daß allezeit der orthodoxe Hauffe am meisten von dem Reich Christi entfernt gewesen und die Evangelische Wahrheit nur bey denen zu finden, die der rasende Schwarm der Clerisey am meisten gehasset und zum Satan gewiesen«[3]. Vielleicht ist bei Dippel, dessen Schriften zumeist Streitschriften sind, das Negative und Polemische stärker ausgeprägt als bei Arnold; aber auch bei ihm werden die Gedanken in einer steten Auseinandersetzung mit der Geschichte der Kirche und ihren Erscheinungen geformt und gewonnen.

Die Orthodoxie, die so viel Schaden über die Welt gebracht hat, ist eine interkonfessionelle und der Religionsgeschichte angehörige

tausendjährige Reich hereinbricht, oder müsse sich aufs wenigst bey ihnen auf der Cantzel und Cantzley erst anmelden, wann er von seinem Reich und dessen Gerechtigkeit zeugen will« (III, 619). Vgl. auch Bender, Dippel, S. 45.

[1] Fatum fatuum, d. i. die thörige Nothwendigkeit (1730). Vgl. Bender, a. a. O., S. 89.

[2] III, 614ff. Arnold, dessen Darstellung des Arianismus mit Sokrates und der Auffassung Konstantins übereinstimmt, hat ganz recht, wenn er wie Konstantin den Streit als »eine närrische und nichtswürdige Frage, nemlich in den terminis« behandelt; denn das Nicänum und Athanasianum sind eben so wie die Meinungen der Arianer und Sozinianer »eine Misgeburt der verdorbenen Vernunft«. Vgl. II, 526.

[3] I, 1225.

Erscheinung. »Durch die Orthodoxie versteht ihr einer jeden Landüblichen Secte ihre Meynungen oder Glaubens-Articul[1].« Die christliche Orthodoxie, bei der alle Begriffe verkehrt worden sind, bei der Unglaube Glaube, Elend Seligkeit, Hölle Himmel, Babel Zion, Abfall Religion und Atheismus Andacht geworden ist, ist nichts besser als die Orthodoxie des Islam, die im Gegenteil den Vorzug größerer Toleranz hat[2]. Ja bei den weisen Heiden, wie Cicero und Seneca, findet man den Begriff der echten Religion, den die unbekehrte und fleischliche Orthodoxie nicht hat[3]. Diese Orthodoxie ist die eigentliche Ketzerei der Kirchengeschichte. Denn Vernunft und Eigenliebe sind die beiden »Ertz-Ketzer«, die dem Licht Christi den Weg versperren[4]. Dies kann erst wirken, wenn der Mensch diese beiden Ketzer im Willen »abandonniret«, wenn »die Seele in ihrem Willen, in welchem das Principium der Schiedlichkeit verschlossen gehalten wird, sich von den Lüsten loßreissen, und in Glaubens-Gehorsam das Licht, das ihr scheinet, begreiffet«. So beginnt denn auch die Lehre Christi mit der Aufforderung zur Selbstverleugnung. Diese erscheint aber den beiden Ketzern in uns als unerträglich, und so suchen sie durch das »systema theologicum« diesem Weg zu entgehen[5]. Dort wird gezeigt, daß Christus für uns gelitten hat, und daß seine Gerechtigkeit uns nur zugerechnet werden muß, daß Christi Gebote nur ein Ideal darstellen, und daß sein vollkommenes Vorbild nur pädagogische Zwecke verfolgt, daß die angefangene Heiligung genügt, daß Gott von Ewigkeit her die Seinen erwählt hat, wodurch wieder eigenes Tun als überflüssig erscheint, und daß »Pharisäische, äuserliche Werk-Gerechtigkeit«, wie Zeremonien, Sakramente, Kirchengehen und collegia pietatis ein hinlänglicher Beweis der Frömmigkeit sind. Was hier fehlt, das ist die Wirklichkeit erlebter Religion, die Erfahrung und Demut ist. Sucht man noch nach andern Merkmalen des orthodox-ketzerischen Systems im Sinn Dippels, so ist vor allem

[1] II, 547f. — [2] II, 559, 563, 566. — [3] II, 559.

[4] I, 411; vgl. 406:

»Laß Meynung, Zancken, Fragen,
Der Ketzer sitzt in dir.«

Unter Vernunft versteht Dippel nicht die passive Fähigkeit zur natürlichen Wahrheit sondern »die würckende Einbildungskraft«, in der der Mensch, der nach dem Fall unter der Herrschaft der »Elemente« das »wahre wesentliche Gut« verloren hat, durch viel Spekulieren und »Bilder-Machen« seiner Eigenliebe genug tut. I, 411; vgl. 407.

[5] I, 412ff.; vgl. 256: »Orthodox ist der, der aus menschlichem Wahn und Academischem Unterricht den Meynungen seiner Secte, in welcher er erzogen und gebohren, anhänget, keine andere Gewißheit derselben hat, als aus den vorgeschriebenen Formulen, uns aus dem durch die Vernunfft verstandenen Buchstaben der Schrifft, und nach diesem irrigen betrüglichen Begriff die Wahrheit und Lügen an anderen zu urtheilen und zu entscheiden sich unterstehet.«

auf die uralte Vorstellung zu verweisen, daß nur in einer reinen und wiedergebornen Persönlichkeit die wahre Lehre sein kann. »Wie kan Wahrheit seyn, wo die Lüste der Welt in denen vermeynten Bekennern der Wahrheit dem Geist der Wahrheit, welchen die Welt nicht empfangen kan, alle Thüren versperren?[1]« Eben diese grundlegende Erkenntnis fehlt der unbekehrten Orthodoxie, die in Dingen richtet, in denen nur der πνευματικός zu richten ein Recht hat. Dazu kommt die Intoleranz, die alle Andersdenkenden beschimpft und mit Hilfe des weltlichen Arms verfolgt, und der »unmenschliche« Gewissenszwang, den nicht einmal die Heiden haben[2]. Der Grundfehler des orthodoxen Systems ist die Vorstellung, daß Christus, der für uns gelitten hat, auf alle Fälle Sündenvergebung zusichert, während er sie doch in Wahrheit nur dem verheißt, der die Sünde verlassen hat. Man sieht schon hieraus, wie wesentlich für Dippel der freie Wille gewesen ist[3]. Daran schließt sich die »närrische« Imputationstheorie, die die Menschwerdung Christi in der Seele überflüssig macht, eine Meinung, gegen die schon Johannes gekämpft hat, und die letztlich zum Libertinismus führt[4]. Damit ist der Weg frei für die »Meynungs-Orthodoxie«, die auf der einen Seite unter Anwendung von Gewalt eine gesetzliche, zeremoniale und sakramentale Scheinfrömmigkeit — »der wahre Glaube bedeutete nur soviel als den Beyfall auf die Meynungen, die vor orthodox angenommen waren« — zu erzwingen weiß, und die auf der andern Seite die Wurzeln der Sünde schont. Diese letztere Seite kommt deutlich zum Ausdruck in der »gräßlichen« Lehre von der Prädestination, die Luther als Augustiner trotz des Einspruchs des »gelehrten und scharfsinnigen« Erasmus beibehalten und damit den Protestantismus in solche »Decadence« gebracht hat, daß kluge Protestanten und Fürsten schon aus pädagogischen Gründen die Lehre des Erasmus gepredigt zu sehen wünschten[5]. Endlich ist ein wesentliches Merkmal der Orthodoxie der Wahn, als könnte Christus, der doch wahrhaftig nicht à la mode gelebt hat, einen Menschen bekehren, der in seinem Beruf bleibt[6]. Hieran schließen sich die Ideen Dippels über den Staat und die Welt, die er unter häufiger Bezugnahme auf die unter dem Pseudonym Justinian Clemens Leucopolitanus erschienene Schrift von Arnolds Gießener Kollegen Lange entwickelt, die auch Arnold — wie gezeigt — entscheidend beeinflußt

[1] I, 258; vgl. I, 219ff., 325ff.; 550.

[2] I, 870ff.; 120f.; 262. Die Orthodoxen sind »stössige Ochsen«, die unter dem Schein, die Religion durchzusetzen, alle wahre Religion ausrotten (II, 559).

[3] I, 878f.; Fatum fatuum, S. 24ff., 119f.; I, 62.

[4] I, 887; 878f., 897ff. Ein Hirt und eine Heerde, S. 11.

[5] I, 884ff.; Fatum fatuum, 119f.; Ein Hirt usw., S. 14.

[6] I, 893f.

hat[1]. Nur nach »göttlicher Dispensation« ist die Obrigkeit ein Stand Gottes im Reich der Natur und des Zorns; in das Liebesreich Christi gehört sie an sich nicht, haben doch die alten Christen erst im Zustand des Verfalls Kaiser und Könige bekommen, und weist es doch die Geschichte der alten Kirche aus, daß jeder »Oberster«, der sich zu Christus bekehrt hat, sein Amt aufgegeben hat, weshalb die Christen als staatsgefährlich verfolgt wurden[2]. Ein Regent dieser Welt kann kein lebendiges Glied im Reich Christi sein, und in Zukunft wird man es erleben, daß die Fürsten ihre Zepter fortlegen, wenn das Licht Christi sich ausbreitet. Von hier aus kommt es zur Empfehlung des Einsiedlerlebens und zur Verurteilung des Besitzes als »Babelisch«, wenn auch Dippel nicht praktischen Kommunismus sondern die Loslösung des Herzens von allem Eigentum verlangt[3]. Überhaupt ist der Christ als Christ nicht der weltlichen Obrigkeit unterworfen, sondern muß sich nur ex jure pacti den Gesetzen, die den äußeren Menschen betreffen, untergeben[4]; wie denn überhaupt bei alledem gelegentlich der Gegensatz gegen die »Reichen und Großen« durchklingt[5]. Überall hier macht sich der monistische Urtrieb des mystischen Spiritualismus geltend, der das ganze Leben als Einheit begreifen und in eine Einheit umbilden will. Es kann nicht zwei Gewalten geben, sondern Christus allein muß herrschen; es kann nicht verschiedene wissenschaftliche und christliche Sphären geben, sondern Christi Geist ist das einzige Licht der Welt. Es macht dabei wenig aus, ob man τὸ ἓν mit Christus gleichsetzt; denn die positiven Bestimmungen werden immer dem τὸ ἓν in seiner ahnungsvollen Unbestimmtheit angeglichen. Dieselbe Stellung zur Welt, die das ganze kirchliche Christentum als antichristlich und als mit der Welt befleckt beurteilt, die die unsichtbare wahre Kirche Christi nur »unter dem Ketzermantel« findet, und die im schroffen individualistischen Separatismus mündet[6], führt nun auch zur Ablehnung der gesamten »heidnischen« Wissenschaft, speziell der Aristotelischen Ethik. »Sind uns Christi heilsame Wort und Exempel nicht genug, die Christlichen Tugenden zu lernen?« Die orthodoxe Theologie ist Hurerei, Vermischung von Beliar und Christus, »philosophische Schulfüchserey«. »Die Logic und Metaphysic, die Rhetoric, die Formula Concordiae und Sectirische Ketzers Artickel, lassen sich so wenig heiligen vor Gott, als die offenbahre Hurerey«[7]. Es ist ganz konsequent, daß Dippel Cartesius, Malebranche und Spinoza als »Grillenfänger« verwirft und auch gegen Leibniz und Bayle polemisiert[8]. Die Art dieser Männer zu denken

[1] I, 525, 808. — [2] I, 526ff. — [3] I, 537ff.; 542ff.
[4] I, 524. — [5] I, 807 — [6] I, 521. — [7] I, 804ff., 768, 112.
[8] Fatum fatuum, 7; Von dem Ursprung der Sünde und alles Bösen, S. 105ff.

ist in der Tat aus andern Wurzeln herausgewachsen als es diejenigen Dippels sind. Aber es ist eine notwendige Inkonsequenz, wenn Dippel gegen die orthodoxe Beschränkung des Heils immer wieder den Universalismus der wahren Religion betont, wie denn auch bei ihm die *ἀποκατάστασις πάντων* das Ziel der Weltentwicklung ist[1]. Wir begegnen hier wieder dem der Mystik und dem Rationalismus gemeinsamen Gedanken: Da die »wesentliche Wahrheit« nicht in »Meinungen« sondern »allein in der neuen Creatur und deren Vollendung« besteht, so findet man sie auch bei Juden, Heiden und Türken, die das Athanasianum oder die Imputationstheorie nicht kennen. In dem Grundartikel der christlichen Religion, der Gottes- und Nächstenliebe — seiner Verwirklichung in den Menschen dient die Menschwerdung Christi —, sind alle Völker einig, und Hermes Trismegistus, der tausend Jahr vor Christus gelebt haben soll, zeigt, daß die Heiden ohne Christus zu dieser Wahrheit gelangen konnten[2]. Wirklich und absolut ist in der Religion eben nur die Wiedergeburt und die diese legitimierende Heiligung; alle geschichtlichen Formen und Erscheinungen sind nicht relativ berechtigt sondern Depravationen der einen Wahrheit[3].

Es liegt etwas Geniales in der Sicherheit der psychologischen und ideellen Ableitung und Verknüpfung der gedanklichen Zusammenhänge der orthodoxen Ketzerei durch Dippel. Der Orthodoxie gegenüber stehen die Ketzer als die Zeugen der Wahrheit da, die, eben weil sie durch ihr Erlebnis Gott näher waren und durch ihr einsames Leben die Menschen ärgerten, als Ketzer verurteilt worden sind[4]. Dies zeigt sich in der

[1] Fatum fatuum, 25.

[2] I, 427ff. — Hermes Trismegistos hat Dippel in der lateinischen Übersetzung des Marsilio Ficino benutzt.

[3] In folgendem Gedanken liegt aber eine weiterführende und originelle Einschränkung: Wenn Tauler, Bernhard und Thomas von Kempen, die Zeugen der Wahrheit, imstande waren, beim Mitmachen des katholischen Gottesdienstes Gott zu »empfinden«, so geschah das eben in der Zeit der »Unwissenheit«, von der die Zeit der »Erkenntnis« zu unterscheiden ist, »da die Hure samt ihrem Götzendienst soll gerichtet und wüst gemacht werden«. »Es ist einem Sünde, was dem andern erlaubt.« (I, 402.)

[4] I, 432, 437, 870ff. — Das Ketzermachen beschreibt Dippel ebenso wie Arnold. Epiphanius, der »verkehrte« Ketzermacher, von dessen achtzig Häresieen kaum acht diesen Namen verdienen, wird heute noch benutzt, um noch mehr Ketzernamen ausfindig zu machen (I, 262). Sehr schlecht kommt auch Augustin als orthodoxer und konfuser Ketzermacher weg (Fatum fatuum, 115ff.). — Nur die Libertinisten rechnet Dippel, ebenso wie Arnold, zu den wirklichen Ketzern (I, 897, 906ff.), und er stellt insofern eine Beziehung zu den Orthodoxen her, als auch diese außer dem Fanatismus den Epikuräismus als Charakteristikum an sich tragen (I, 105, 108). Schwenkfeld und Weigel will er nicht in allen Punkten entschuldigen, sie aber doch nicht als Ketzer verwerfen (I, 106).

ganzen Kirchengeschichte. Wer »unparteiisch« und ohne Vorurteile die Ketzerregister durchsieht, der erkennt, daß immer die als Ketzer ausgeschrieen worden sind, die in ihrem Wandel Christus näher kamen, oder die durch göttliche Erleuchtung eine überbuchstäbliche Erkenntnis hatten, oder die gegen das äußere Christentum der Zeremonien protestierten und für Toleranz eintraten, oder die überhaupt unter dem völligen Verfall im Papsttum am kleinsten Punkt in ihrer Überzeugung von der des offiziellen Klerus abwichen. »Welches alles dem Interesse der Orthodoxie oder der Clerisey zuwider, und darum Ketzerey oder Gifft war.« Wahre theologische Erkenntnis kann nur der Wiedergeborene haben; denn sie fließt aus der Erfahrung und der »Realität« des innern Sterbens, Wachsens und Erleuchtetseins[1]. Der Wiedergeborene ist in »seinem freyen Geist« über die Kräfte der Natur erhoben, unter denen der Gefallene geseufzt hatte. Hier greift auch der Begriff der mystischen Theologie ein — freilich nicht so ausschließlich wie bei Arnold — und wird im Anschluß an Arnold, Poiret, Joachim Lange und Francke auseinandergelegt[2]. Wie Dippel über die Schrift denkt, wurde bereits angedeutet. Das äußere Wort kann »extra metonymiam« Gottes Wort nicht genannt werden. »Gott redet weder Hebräisch noch Griechisch noch Latein noch Teutsch sondern göttlich durch die innerliche Überzeugung seines Geistes zu den Seelen[3].« Dort ist die wahre Kirche, wo das Evangelium lauter und rein, d. h. von reinen Geistmenschen, gepredigt wird[4]. So läuft alles hinaus auf die »Früchte«. Der heilige Lebenswandel, die Geduld, das Kreuz, die völlige Selbstverleugnung, das sind die Merkmale, an denen man die in Gott verborgenen wahren Christen erkennt[5]. »Findest du aber die Früchte der Heiligung nicht an deinem geistlosen Schwätzer, so ist er ausser allem Zweifel ein falscher Prophet, ein fanaticus, und wenn er noch so orthodox wolite seyn[6].« Deshalb aber ist auch keine »Sekte« oder Kirche die wahre Kirche, weil in keiner wirklich Reine in der Kraft des Geistes Christi das Evangelium verkündigen. Die heutigen Kirchen sind alle Produkte der Eigenliebe, weil jede Gruppe ihr rein vernünftiges corpus doctrinae für sich behalten will[7]; und die Separatisten tun recht, wenn sie fernab von der Kirche »eine wahrhafte äusserliche Societät — man beachte den Ausdruck — der wahren Christen«, die durch alle Sekten

[1] I, 104, 147ff.; vgl. Bender, a. a. O., 188ff.

[2] II, 480ff.; I, 944.

[3] I, 193; die Predigt des Evangeliums ist dementsprechend nur als Hilfsmittel notwendig (I, 191); Vom Ursprung aller Dinge, S. 33ff.

[4] I, 131, 142. — [5] II, 538; I, 104. — [6] I, 132. — [7] I, 142f., 431.

verstreut sind, zu erreichen suchen. Ihre Separation nimmt nur die Absichten Christi auf, der mit seinen Sakramenten nichts anderes als die Absonderung der Wiedergebornen von den Kindern der Welt bezweckte[1]. »Unsere Gemeinschafft ist mit dem Vatter und dem Sohn und mit allen, aus allen Völckern, Zungen und Secten, die in wahrer Sinnes-Änderung das Unvergängliche und die Ehre bey Gott suchen[2].« Die Vereinigung, die das Ende bildet, erhofft Dippel nicht von neuen Lehren — das hieße die Pferde hinter den Wagen spannen — sondern von völliger, auch im Staatsinteresse notwendiger Toleranz, von der Einsicht der Sekten in das eigene Heiden- und Judentum, das sie an sich tragen, von ihrer Bekehrung zu Christus, die voraussetzt, daß sie nicht mehr »so zänckisch und beissig« sind[3]. Auch den Regenten fällt dabei eine Rolle zu, und — last not least — wird die Trennung von Staat und Kirche den Geistlichen ihr Gehalt und »das grosse Bauch-Futter« entziehen und so entscheidend auf die Friedfertigkeit der Pastoren einwirken. Dann ist der Weg frei für die wahre Einigung der Kirchen, nicht in »einerley Meynungen und Redarthen«, sondern in der Einheit des Licht, Demut und Liebe schaffenden Erlebnisses der Wiedergeburt[4].

An drei Punkten scheint mir Dippel über Arnold hinaus in die

[1] I, 851, 843ff. — [2] I, 853. — [3] Ein Hirt und eine Heerde, 39, 37, 31.

[4] Ein Hirt usw., 40ff.; I, 439, 441. — Ein dem Papismus Protestantium vapulans angehängtes »Gedicht« gibt Dippels Ideen gut wieder (I, 236):

»Die Menschen werden noch bey uns zu hoch geschätzet;
Ihr Ansehn wird beynah der Bibel gleichgesetzet.
Der gröste Haufe will allein im Glauben rein,
Und, weil er mächtig ist, die wahre Kirche seyn.
Doch herrscht der Irrthum nur: Die Wahrheit muß sich schmiegen,
So lange, bis wir einst gantz andre Zeiten kriegen.
Bißhero hat sie noch ein kleines Regiment,
Weil man sehr wenige bewährte Christen kennt.
Wer ihren Geist nicht hat zum Führer angenommen,
Wird aus den Büchern nie zum rechten Glauben kommen;
Und wenn er noch so gut meynt orthodox zu sein,
So blendet ihn doch nur der todte Meynungs-Schein.
Kein blinder Aberglaub, der gern beym Alten bleibet,
Kein bloses Formular, das man vom Glauben schreibet,
Viel wen'ger Fleisches-Lust, noch Kätzermacherey,
Macht unsern Glauben gut, und von dem Irrthum frey.
Man lieset, wie bekannt, von Dornen keine Feigen;
Wie kan dann Satans Knecht den Weg zur Wahrheit zeigen?
Man trifft diß Heiligthum nie ausser Christo an.
So wenig, als die Nacht sich selbst erleuchten kan,
So wenig weiß auch der, der Christum nicht will hören,
Die Bibel, nach dem Sinn des Geistes, zu erklären.
Ein Kätzer ist demnach, wer Kätzermacher liebt,
Und, als ein blinder Papst, Gewissens-Zwang ausübt;
Hingegen, wider wen sich solche Päpste brüsten,
Den nenn ich orthodox, und einen guten Christen.«

Aufklärung hineinzuweisen. Einmal in dem scharfen Bewußtsein von der Universalität des auf einen einfachen moralischen Kern reduzierten wahren Christentums, das zu der Formel »das Leiten des Heylandes oder das Licht im Gewissen« führt[1]. Sodann in dem sich leise ankündigenden neuen Bewußtsein der Vergangenheit gegenüber. Wenn Dippel im Hinblick auf die »Mißgeburthen des Antichristes«, die Symbole, meint, daß heute siebenjährige Kinder Besseres über den Glauben an Christus aufzusetzen imstande wären, als man es früher, in Meinungen befangen, konnte[2], so zeigt sich hiermit etwas Neues, das Bewußtsein, daß die Gegenwart über der Vergangenheit steht, daß die Wahrheit nicht aus dem Schutt der Vergangenheit herausgeholt sein sondern gegenwärtig erlebt, erfahren, empfunden sein will. Das gilt, mag immerhin die Schätzung der Gegenwart durch die starken Hoffnungen auf die nahe Zukunft beeinflußt sein. Endlich ist auf die Opposition der reflektierenden Erfahrung gegen den gelehrten Traditionalismus des historischen Zeitalters hinzuweisen. Wenn Dippel sich gegen den Religionseid ausspricht, so tut er das, weil er etwas Unmögliches verlangt und jede neue Erkenntnis über die Väter hinaus verbietet. Bei dieser Einstellung kommt es zu den geistlosen Beweisen der Orthodoxie mit alten Autoren ohne jedes Neue. »Wenn man ihm aber sollte seinen Bücher-Kram hinweg nehmen, und mit eigenen Augen ihn sehen und schreiben heissen . . . . , so würde der haereticorum malleus ohne Zweiffel ein weicher Schwamm seyn, da der Safft der hohen Erudition gantz ausgepreßt ist, und der nichts tauget, biß er wieder mit Büchern umschantzet ist[3].« Hier kündet sich der Umschwung der Wissenschaft an, der mit der neuen Beurteilung der Vergangenheit Hand in Hand geht; die Vergangenheit bleibt stumm, und die historische Gelehrsamkeit wird verächtlich, wenn der menschliche Geist erkannt hat, daß er die echten Geheimnisse aus sich selbst herausholen muß, und wenn er — darüber hinaus — ahnt, daß die letzte tiefste Erkenntnis vor ihm, nicht hinter ihm liegt. Aber man kann aus diesen Gedanken noch mehr herausfühlen. Es ist das erste leise Keimen der Idee vom rationalen Fortschritt in der Geschichte der Menschheit, in das wir hier einen Blick tun können[4].

[1] Vgl. Bender, a. a. O., 155. — [2] Ein Hirt usw., S. 50.

[3] I, 127.

[4] Die bekannte Hypothese Benders in seinem Buch über Dippel wird wohl heute seit Tröltschs Bemerkungen dazu allgemein aufgegeben sein. In der Art, wie Bender sie vertreten hat, ist sie nicht haltbar. Bender macht, soviel ich sehe, zwei Hauptfehler. Einmal berücksichtigt er den Unterschied der Seeleneinstellung und der Motive der Mystik von denjenigen des Rationalismus nicht. Sodann unterscheidet er nicht grundsätzlich zwischen Mystik und Pietismus. So befrie-

Die letzte Frage, die uns beschäftigen muß, ist die nach der Auffassung Dippels vom Ablauf der Kirchengeschichte. Sie ist ganz durch das radikale Schema des Verfalls bestimmt und verrät auf Schritt und Tritt die unmittelbaren Einflüsse Gottfried Arnolds. Rein ist die Kirche nur zur Zeit der Apostel gewesen. Taufe und Abendmahl erfüllten ihren Zweck und hielten die böse Welt von den Christen fern, und die Tatsache der Verfolgung beweist, daß das Christentum nicht als Religion bloßer Meinungen verbreitet worden ist. Die Christen machten den Eindruck von Atheisten, weil sie sich, wie die Separatisten, des öffentlichen Gottesdienstes enthielten, und als staatsgefährliche Feinde des Menschengeschlechts erschienen sie, weil ihr Lebenswandel den liederlichen Regenten ärgerlich war[1]. Das ändert sich seit der Deportation des Johannes nach Patmos, und seit dem zweiten Jahrhundert regiert der Antichrist in der Kirche. Wesentlich macht Dippel dafür die immer wieder eintretende Ruhe verantwortlich, die einmal den Christen eine »welt-formige Lebens-Art« gibt und dann die Schranken fallen läßt, die bisher Juden und Heiden vom Christentum ferngehalten hatten. Das Christentum unterscheidet sich in nichts vom Heidentum[2]. Wie man aus Euseb. h. e. VIII, 1 ersehen kann, ist im dritten Jahrhundert der Abfall zu seinem »völligen Wachsthum« gekommen. »Ketzer und gottlose Heyden« sind die Vorsteher der Christenheit geworden. Mit den Symbolen Jesu ist es genau so gegangen wie mit den religiösen Vorschriften

digt seine Lösung nicht; aber er hat immerhin das große geistesgeschichtliche Problem von den Zusammenhängen der Mystik mit den rationalen Strömungen gesehen, das sich freilich nur auf breiterer Basis bearbeiten läßt. — In diesem Zusammenhang will ich notieren, daß Lucian, Erasmus und der »tiefsinnige« Thomasius bei Dippel als Verspotter der Pfaffen zusammengestellt werden. Vgl. Chr. Democriti redivivi umständliche Erzählung, wie es mit seinem vermeinten Tod zugegangen sey. Vorw., S. 5.

[1] I, 843ff., 859ff.

[2] I, 418, 866; vgl. Ein Hirt, S. 16f.: »Da man in dem zweiten seculo . . . mit dem Christenthum und dessen Bekäntniß etwas sicherer, als zuvor verfahren könte, da die Vorsteher desselben, die schon, da Johannes der Apostel selbst noch im Leben war, unter der euserlichen Freyheit, dem Fleisch ziemlich Raum liessen, und nach dessen Tod meistens alsobald gantz degenerirten, sich auff unnütze studia, spitzige Fragen aus der Schrifft, und andere heydnische Thorheiten legten, da sie um Jünger und die grösseste Auctorität schon biß aufs Blut miteinander zanckten, da ein jeder seinen Hauffen durch Hereinführung der bekehrten Heyden, wenn sie nur die Meynungen und Satzungen annahmen, gar gern vermehrte, diese auch die Nichtigkeit ihrer Abgötterey von Natur einsehend, dem Christenthum häuffig zufielen, aber ihre heydnischen Laster und Thorheiten nicht quitirten, da man zwischen Reinen und Unreinen keinen Unterschied mehr hielt, das Christenthum nicht mehr nach den heylsamen Worten Christi und

des Numa Pompilius: Aus den Zeichen werden dingliche Sakramente. Marcia, die φιλόθεος παλλαχή, Victor von Rom, Justin und Clemens Alexandrinus zeigen auf verschiedenen Gebieten den seit dem zweiten Jahrhundert wachsenden Verfall. Und wenn unter Antoninus Pius gar ganze Legionen christlicher Soldaten vorhanden gewesen sind, so beweist das, wie »handgreiflich« der Abfall gewesen ist[1]. Frei wird der Antichrist unter Konstantin dem Großen, der der »erste weltliche Ober-Bischoff« gewesen ist. Das »einige Nothwendige«, das Leben und die Lehren Christi, wird vergessen. Vernunft und Eigenliebe bilden aus dem »vermeinten« Kanon die orthodoxe Lehre. Buchstäbelndes Schulgezänk erfüllt die Kirche. Der »Kreuzweg« ist vergessen, und die »guten Väter« binden das Heil an Zeremonien und Sakramente, die den Menschen die Wiedergeburt »appliciren« sollten, »welches zuvor in dem Weg der Verleugnung geschah«. Die Vernunft überredet die Menschen, als könne auch ein nicht vom heiligen Geist Erleuchteter andere unterrichten. So entsteht das »geistlose und verworrene Pfaffenwesen«. Ein »orthodoxes« System bekämpft das andere. Die Konzilien schaffen nur neue Formeln. Die Fürsten, die sich gern von der Hure reiten ließen, wollen das Volk wie durch Gesetze durch orthodoxe Formeln unter einen Hut bringen. Aber nicht einmal die orthodoxen Ketzer — von den Erleuchteten zu schweigen — konnten dadurch befriedigt werden, da das Festhalten der Formeln auch für die Vernunft »eine Bernhäuterische Sclaverey« ist. Schließlich nimmt man zur Gewalt seine Zuflucht, sodaß der jeweilige Hofbischof angibt, was orthodox ist[2]. Das ist die Kirche Konstantins des Großen[3], und

---

deren Ausübung limitirte, und folglich den einigen wahren Glauben an Gott in Christo, der von der Welt und ihren Lüsten ausgehet, sie besieget und sich dem Wort der Gnaden unterwirfft und aufopffert, auf die Seite setzet, da geschahe es gar leicht, daß nun mehr der seeligmachende Glaube und das Christenthum in einen Meynungsbegriff und dessen Beyfall gefesselt, und das grausame Thier der Orthodoxie auff den Thron gesetzet wurde, ... von welchem die Warheit und Seeligkeit nunmehr solte dependiren, wie zuvor von der Glaubens-Gemeinschafft mit Christo.«

[1] I, 857ff., 867ff.

[2] I, 856; III, 616; I, 418ff.; Ein Hirt, 17ff. — Das Athanasianum ist »ein rechtes Chaos der Vernunfft«, das den Menschen »unverschämt« eigene Meinungen bei Verlust der Seligkeit auferlegt (I, 419). — Die Konzilien sind der Versuch der Kaiser und der Väter, die getrennte Religion zu einigen, da »fast so viel Religionen entstehen wollten, soviel Bischöffe und Köpff der Lehrer waren«. Aber die Urketzer, Vernunft und Eigenliebe, regieren auch auf den Konzilien, was trotz gewisser starker Einschränkungen auch von dem Apostelkonzil gilt. (I, 420ff.)

[3] Über Konstantins Sittlichkeit urteilt Dippel wie Arnold. I, 808.

bei dieser Lage der Dinge wagt man die Behauptung, daß Christus von Konstantin bis zur Einnahme Konstantinopels in der Kirche regiert habe. »Diese Tragödie wurde nun überall gespielet, da die Bischöffe durch ihre beyden Ketzer, Vernunft und Eigenliebe, in guter Ruh von aussen und völligen Futter des alten Adams, das blinde und eben durch diesen Weg verderbte so genannte Christen Volck beherrschten[1].« Die ganze Herrschaft in der Kirche bekommt die Hure unter Phokas, Pippin und Karl dem Großen, die die Macht des Klerus durch zeitliche Güter stärkten. Jetzt sitzt das Geheimnis der Bosheit auf dem Thron. »Unter welchem Regiment jedermann von Rom aus seine Orthodoxie und die dahero dependirende Seeligkeit hohlen muste; wers nicht thate, der war des Teuffels und vogelfrey[2].« Daß die Reformation das »unparteiische Christentum« Christi und der Apostel nicht wieder hergestellt hat, daß der Verfall in ungebrochener Kraft, nur »subtiler«, sich fortsetzt, haben wir bereits, ebenso wie die sich daraus ergebenden Konsequenzen, gesehen.

So hat Dippel die Kirchengeschichte als einen mit dem Tod der Apostel beginnenden Degenerationsprozeß vor sich gesehen; aber aus der starken Hoffnung auf eine nahe Zukunft und aus dem Vertrauen auf das universale innere Licht, das nie verlöscht, geht die höhere Bewertung der Gegenwart gegenüber der Vergangenheit hervor; gerade die Verfallsidee hat dieser Einschätzung und diesem Selbstbewußtsein, das dem der Aufklärung deutlich eignet, den Weg gebahnt. Ja, man kann sagen, daß ohne die von der Verfallsidee erzeugten Vorstellungen von der Vergangenheit das neue Selbstbewußtsein der Aufklärung mit seiner optimistischen Einstellung auf Gegenwart und Zukunft nicht möglich war. Allerdings wird man auch die Einwirkungen der traditionalistischen Geschichtsauffassung katholischer Prägung auf die Entstehung der Fortschrittsidee nicht übersehen dürfen. Gesichert wurde diese stolze Beurteilung der Gegenwart durch die Idee eines natürlichen Idealzustandes des Menschen und der Menschheit, in deren Erneuerung und Befreiung das Werk der verschiedenen großen Reformationen in der Weltgeschichte besteht. Aber es bedurfte erst der Zerstörung der dogmatischen Färbung dieser Idee und ihrer den Abstand zwischen kraftvoller und wilder Urzeit und gekünstelter und verzärtelter Gegenwart aufzeigenden Erneuerung durch Rousseau, um den Weg für die Herrschaft der Idee vom Fortschritt in der Geschichte der Menschheit frei zu machen. Lange klingt die Verfallsidee als Nebenmotiv in den verschiedenen Deutungen des Geschichtsverlaufs auf. Die Scheidung zwischen neutestamentlicher Religion und Kirchenlehre, unter gleichzeitiger Ablehnung der verfallenen und verdorbenen Kirche und

[1] I, 419. – [2] Ein Hirt usw., 22.

scharfer Polemik gegen die boshaften und tyrannischen »Erfinder« der Kirchenlehre, die Geistlichen, wie sie die Aufklärung immer wieder durchführt, ist erst auf dem Boden der Verfallsidee möglich geworden. Sie hat überhaupt nicht nur die Befreiung von der Autorität der Vergangenheit bewirkt sondern auch der historischen Kritik und der vom amour désintéressé beseelten Objektivität des Historikers den Weg gebahnt. So hat sie auch den Boden für die Einwirkungen der wissenschaftlichen Methode der exakten französischen Historiker und für ihre Umsetzung in einen neuen Geist bereitet. Die optimistische Selbstbeurteilung der eigenen Gegenwart durch die Aufklärung brauchte die Verfallsidee, um sich mit ihrer Hilfe gegen die unsympathischen und unzugänglichen Perioden in der Geschichte abzugrenzen. Rousseaus Gedanke kann als eine durchgeführte und auf die Menschheitsgeschichte überhaupt angewandte Erneuerung der Verfallsidee verstanden werden; jedenfalls basiert Rousseau auf der Verfallsidee, die er nicht mehr wie die Aufklärung partiell sondern auf den ganzen Ablauf der Geschichte anwendet. Erst die Auffassung der Geschichte als einer durch die Idee des Fortschritts interpretierten Entwicklung, wie sie dem neunzehnten Jahrhundert und dem Anfange des zwanzigsten eignet, macht die Verfallsidee überflüssig, obwohl man nicht übersehen darf, daß sie in gewisser Weise in der Kirchengeschichte, deren Deutung des Verlaufs der kirchlichen Entwicklung in steigendem Maß und Umfang durch den Begriff der Hellenisierung oder Orientalisierung bestimmt ist, wieder auflebt. Harnacks große Konzeption, die aus der Erasmischen Linie der Geistesgeschichte hervorgegangen ist, kann mit G. Arnolds Zeichnung der altchristlichen Geschichte in der Kirchen- und Ketzerhistorie, nicht in der Ersten Liebe, verglichen werden; und die Ergebnisse der entschlossenen Religionshistoriker der Gegenwart stehen in Parallele mit den Ideen der radikalen Mystik, die nur die Apostel oder nur Christus für vollkommen erklärte. Heute wie einst setzt sich der Traditionalismus orthodoxer Kirchlichkeit gegen diese und ähnliche Konstruktionen zur Wehr. Man darf diese Vergleiche nicht outrieren; unendlich viel neue Motive haben an der neuen kirchenhistorischen Forschung mitgesponnen und eine neue Stimmung der Geschichte gegenüber hervorgebracht; aber solche Vergleiche weisen doch auch auf das Bleibende und Kontinuierliche in der Geistesgeschichte hin, das auch in neuen Formen und Gestaltungen halb verborgen lebt, und führen einem die Wahrheit zu Gemüt, daß tausend Jahr im Reich des Gedankens sind wie der Tag, der gestern vergangen ist.

Spenglers Buch, das sich in mancher Hinsicht mit Rousseaus Preisschrift vergleichen läßt, bedeutet in gewisser Beziehung trotz der

prinzipiell verschiedenen relativistischen und gnostischen Grundeinstellung eine Wiederaufnahme der Verfallsidee — auch das eschatologische Moment fehlt bei ihm nicht — und wird vermutlich nach Zerstörung der uns tief im Blut liegenden Fortschrittsidee eine neue Auffassung des Verlaufes der Geschichte der Menschheit heraufführen, in welcher auch der Sinn oder die Tendenz der Kirchengeschichte eine neue Beurteilung erfahren dürfte. Sehe ich recht, so ist es der Relativismus, eines der Hauptmerkmale des neuen Idealismus, der auch in dieser Beziehung seinen Zusammenhang mit dem Positivismus nicht verleugnet, welcher die auch gemilderte und eingeschränkte dogmatische Bewertung der Geschichte unmöglich macht, und welcher auch für das entscheidende Problem unserer Religion, für die Frage nach dem Verhältnis von Christentum und Geschichte, eine neue Wendung bedeutet. Aus dem Streben nach »objektiver« Erfassung der historischen Welt ist die Erkenntnis der absoluten Relativität aller geschichtlichen Erscheinungen, die eine große Einheit bilden, geworden, ja, darüber hinausgehend, die Auflösung der geschichtlichen Welt, die als das große metaphysische oder mythische Gedicht erscheint, in dem sich das Bewußtsein der verschiedenen Kulturepochen, die für sich stehen, ausspricht. Unter den Ahnen dieser relativistischen und doch metaphysischen Auffassung der geschichtlichen Welt befindet sich letztlich, neben der »Objektivität« der großen Historiker des 17. Jahrhunderts, auch die Verfallsidee, die von der Autorität auch der Geschichte frei zu werden angeleitet hat. Und wer kann verkennen, daß auch heute diesen Tendenzen andere Kräfte stark entgegenwirken!

III

1. Wenn Christoph Eberhard Weismanns Kirchengeschichte, mit dem für den Standpunkt, die Interessen und die historische Gesamtanschauung des Verfassers bezeichnenden Titel: Introductio in memorabilia eccl. historiae sacrae novi Testamenti maxime vero seculorum primorum et novissimorum ad juvandam notitiam Dei et Satanae cordisque humani salutarem plena et facili methode in gratiam studiosae juventutis concinnata (1719) nicht ganz in der abwägenden Materialsammlung und in der vorsichtigen Darstellung der wissenschaftlichen Kontroversen stecken geblieben ist[1], so dankt sie das den methodischen und den

[1] Mosheim meint, daß »das Beste« an Weismanns Buch die Geschichte der Theologen sei; »das andere bedeutet nicht viel und wird bei andern besser gefunden«. Ihm fehle Methode und Zusammenhang (Kurze Anweisung, die Gottesgelehrtheit vernünftig zu erlernen, ed. C. E. v. Windheim (1756), S. 88 u. 156). Semler nennt Weismann neben Pfaff und Calixt unter den wenigen deutschen Theologen, denen er etwas verdankt (Lebensbeschreibung I, 275).

die Gesamtanschauung vom Verlauf und vom Kern der Kirchengeschichte betreffenden Impulsen Gottfried Arnolds. Allerdings kreuzen sich die Einflüsse Arnolds[1] mit denjenigen vor allem Dupins und Witsius', aber auch Tillemonts[2], der Bollandisten[3], Caves und Dodwells[4], die sämtlich die Einwirkung der genauen historischen Methode bekunden. Auch Bayles Urteil wird gelegentlich herangezogen[5].

Man wird in der Klage Weismanns darüber, daß die Kirchenhistoriker die Frömmigkeit nur an hervorragenden Persönlichkeiten wie Fürsten, Bischöfen und Mönchen darstellen statt an den privati fideles[6], nicht nur den Ausdruck des mit dem Pietismus Hand in Hand gehenden bürgerlichen Lebensgefühls erblicken dürfen, sondern man wird darin auch das Streben nach einer Schilderung der Frömmigkeit überhaupt in der Kirchengeschichte sehen müssen. Gerade in dieser Fassung der Aufgabe des Kirchenhistorikers scheint mir Arnolds Kirchen- und Ketzerhistorie nachzuwirken, was noch deutlicher wird, wenn man den Gedanken ausgesprochen findet, daß gerade bei den Niedrigen, von der Welt Verachteten echte Frömmigkeit lebt. Die Epistola dedicatoria erinnert stark an die Antrittsvorlesung Arnolds in Gießen. Auch darin, daß die Frage, warum die Geschichte der wahren Frömmigkeit vernachlässigt ist, mit einer Betrachtung über die mangelhafte Überlieferung

[1] Weismanns Urteil über Arnold, I, 43: Historicus ex accurato memorabilium ecclesiasticorum delectu, judicis in res gestas, quales se reperisse credidit, Theologico et Christiano, utilium in his literis ab inanibus et otiosis discrimine, proposito laudandi in omnibus laudabilia et culpandi culpanda, saltem ex intentione eius spectato, omnino commendandus, unde lector sapiens et discretus tantum ex eo discere potest, atque ex ullo alio scriptore sive historico nostri temporis. Sed in eo merito notata est libertas nimia in conjecturis, inclinatio similis in sententiam receptae oppositam, et frequens allegatio nerrationum odiosarum et personalium, de quarum veritate et certitudine non constat, additis saepe interpretationibus verborum et actionum molestis, quae molliorem melioremque sensum omnino videntur admittere. Caeterum tam saepe vera dicere Arnoldum vix credi potest ab iis, qui historiam eccl. non tam ex ipsis monumentis originalibus quam ex desiderio et gustu suo, qualem sc. illi vellent extare, metiuntur et aestimant. Apologiae illius debent legi et conferri cum amoebeis adversariorum, si quis ex integra causa, ut aequum est, fere velit judicium; neque semper in illius invidiam repetenda sunt, in quibus se Christianis lectoribus purgavit vel protestando vel explicando vel corrigendo. Id denique nemo negaverit, scripta viri huius doctissimi occasionem egregiam praebere illustrandae ulterius historiae ecclesiasticae. Vgl. auch I, 79, 91, 487. Soviel ich sehe, bevorzugt Weismann Hinweise auf die Erste Liebe, den egregius tractatus über den Bruder- und Schwesternamen und die Historie der mystischen Theologie, nicht auf die K. u. K. H.

[2] I, 61. — [3] S. 8. — [4] Z. B.: I, 77 u. 80. — [5] Z. B.: II, 859.

[6] Epist. dedic.

beantwortet wird, die ihrerseits wiederum in dem Verfall des Christentums wurzelt[1]. Die ecclesia purior hat namentlich in den Märtyrerakten die Zeugnisse der Frömmigkeit gesammelt. Sed mature decrevit apud Christianos sancta haec cum ipsa charitate diligentia. Letztlich macht er dafür die über Gebühr starke Scheidung von Laien nnd Klerikern verantwortlich. Sic tandem ecclesia . . repraesentativa absorpsit ecclesiam ipsam et postquam populus Christianus jus suum amisit et ipse postea suum neglexit officium et servili submissione contentus omnem tandem rem suam, animam, conscientiam, religionem, pietatem coeca fide atque obsequio haud magis oculato resignavit hominibus. Praeterea injustae huius oppressionis contumeliam emollivit apud Christianos privatos molle et suave otium et, quae unde redundabat, religionis commoditas. Schließlich konnte dem Christenvolk sein ihm zustehendes Recht gar nicht mehr gegeben werden, weil es dasselbe nicht mehr zu brauchen wußte. Ferner hat gerade die ecclesia decrescens im studium partium und in der προσωπολημψία geschwelgt. Die Menschen liebten die prunkende, mit weltlichem Glanz und weltlicher Weisheit umkleidete Frömmigkeit, und gerade dies Vorurteil hat die einfache pietas verdorben, wie es der monachismus sterilis ac non minus speciosus beweist[2]. Und in der Überlieferung wird statt der pietas ordinaria et simplex die Mönchsfrömmigkeit gepriesen. So kommt es, daß Streitigkeiten, Tumulte und Menschentaten immer wieder berichtet werden, sed rara sunt opera dei utpote multis vel ignorata vel contemta. Vides . . deplorare me jacturam insignem historiae priorum et causas ipsius non semper optimas et honorificas suis auctoribus. Aber es bleibt ein Trost, die geheimen Wege Gottes, der es liebt die Seinen sub larva odii, contemtus, persecutionis, oblivionis zu verbergen. Exultabunt aliquando membra Christi, quando una cum capite suo tot sorores tot fratres invenient in domo Dei mundo vel incognitos vel damnatos. Die ganze Erörterung schließt mit dem das charakteristische pietistische Selbstbewußtsein verratenden Hinweis auf seinen Groß- und Urgroßvater: Privati illi fuerunt sed Christiani; magni non fuerunt sed tamen pii.

Man wird ohne weiteres zugeben müssen, daß die ganze prinzipielle Einstellung Weismanns ebenso wie die naive Beurteilung des Problems der Überlieferung, das bei der zuversichtlichen Identifizierung von Dar-

[1] Die Belege sämtlich in der Ep. ded.

[2] Deserta simul est ab hominibus via illa praeceptorum domini sacraeque simplicitatis, quam apostolica scriptura et exemplum ecclesiae primae puraeque nobis commonstrant et in mille formas religionis unitas et paritas distracta, ad quam vel tandem redeundum erit ex immani multiplicitate inventionum et accessionum humanarum (Ep. ded.).

stellung und Dargestelltem zur Frage nach der Absicht und Qualität der überliefernden Personen wird, an Arnold erinnert und von ihm innerlich abhängig ist.

Noch deutlicher zeigen sich die methodischen Zusammenhänge in der Dissertatio praeliminaris de praecipuis impedimentis scribendae vel legendae cum fructu historiae ecclesiasticae. Als das zentrale Hindernis der historischen Wahrheit bezeichnet Weismann das partium studium, dessen tiefste Ursache die sündhafte »Eigenheit« des menschlichen Herzens ist, und das das einseitig die eigene Kirche bevorzugende Urteil bestimmt, quantacumque etiam tortura sit inferenda veritati[1]. Es hängt damit zusammen, daß die Orthodoxie nur die Dokumente einer Partei aufbewahrt und oft Unrichtiges überliefert hat[2]. Wenn auch die Werke der Häretiker aufbewahrt werden, pateret ecclesiae sinceritas, fidelitas, caritas, justitia longe illustrius, ubi recte sensit, privatorum autem errores, si qui intercesserunt, de Aecti licet et manifesti hominibus quidem nonnullis larvam detraxissent sed veritati ipsi addidissent testimonium splendidum[3]. (Man beachte die an Spener erinnernde »Vorsichtigkeit« und Verklausulierung des Urteils.) Wie oft hat die servitus humana die Menschen gehindert, die historische Wahrheit zu sagen! Wie oft ist teils aus Bosheit, teils aus affektvollen Vorurteilen, teils aus Unwissenheit das Licht in Finsternis und die Finsternis in Licht verkehrt worden! Wie oft werden Tugenden getadelt und Laster gelobt! Wie oft werden fürstliche Aussprüche aus Schmeichelei wie Mysterien behandelt! Quoties scelera enormia infirmitatum humanarum velo teguntur ne inhonesta laudatio possit accusari impudentiae![3] So kommt es zu der »Pest« der Kirchengeschichtschreibung, der prodigiosa fingendi ac mentiendi licentia[4].

---

[1] S. 11f.; aus dieser Sünde entsteht die invidia in explicando, audacia in supprimendo, temeritas in excusando.

[2] Quantum quaeso nocet historiae sacrae, quod ab Apostolorum aevo et post virorum θεοπνεύστων tempora unius solum partis documenta, ubi occurrunt controversiae, conservata et ad nos propagata fuerint? (S. 2.) Nullam adhibuerunt curam atque diligentiam singularem monumentis hostilibus retinendis et ad acta publica retinendis (S. 2). Quis credat in istis veritatis et pietatis solidae decrementis notabilibus inque actionibus tanto cum affectuum impetu plerumque gestis solos Orthodoxos numquam excessisse limites virtutum Christianarum et semper ab hac janua aberrasse haereticos . . . Fuerint illi, qui historiam nobis tradiderunt ecclesiae, orthodoxi, sed fuerunt non raro simul impii, rixosi, superbi, invidi, atque adeo fructibus carnis sine spiritu dei quam maxime expositi (S. 3).

[3] S. 18f.; vgl. S. 13.

[4] S. 7. – Auch allgemeine Schwierigkeiten hat Weismann berührt: Molesta vero sunt documentorum ecclesia eprimitivae paucitas, falsorum et suppositorum scriptorum multitudo, versionum infidelitas aut imperfectio, linguae et styli

Sodann polemisiert Weismann gegen die Hyperkritik eines Harduin, den er als audax et effrenis bezeichnet[1], wie denn überhaupt der Gegensatz gegen die Skeptiker seiner Zeit in seinen Gesichtskreis getreten ist.

Wie die pietistische Polemik gegen die fleischliche eruditio sich mit der »tote Gelehrsamkeit« ablehnenden Zeitstimmung verbinden kann, sieht man aus der Verwerfung der nimia et fastidiosa eruditorum plerorumque curiositas raraeque in his rebus scientiae affectatio, die Weismann als fleischlich bezeichnet, und in dem Wert, den er einer einfachen und flüssigen Darstellung beilegt. Das hat freilich nicht gehindert, daß Weismann die alte Zenturieneinteilung beibehalten hat, wobei er die einzelnen Jahrhunderte in ebenfalls hergebrachter Weise nach sachlichen Gesichtspunkten behandelt und sich dabei in Einzelfragen untersuchende Dissertationes verliert. Dieselbe superba atque fastidiosa curiositas äußert sich in der Tendenz der Historiker, nur glänzende Dinge zu berichten, cum tamen in parvis saepe et contemtis rebus magna lateant pietatis et impietatis mysteria[2]. Und wieder ist es Arnolds Geist, dem wir begegnen, wenn Weismann schreibt: Neminem facile pro duce recipiendum et pro illuminato spiritus s. instrumento agnoscendum, qui nimis legaliter inhaereat quibuscumque externis eademque vigeat tamquam simpliciter necessaria[3]. Aber Weismann besitzt doch die »heilige« Vorsichtigkeit und Bedachtsamkeit, die Speners Vorbild den protestantischen Theologen nahe gebracht hatte[4], und es ist sehr charakteristisch, daß er von der als abergläubisch und skeptisch beurteilten Zeit meint, nihil magis

veterum a nostro sermonis genere ingens diversitas, diuturna monumentorum in scriniis manibusque suspectis captivitas, audacia in tractandis veterum scriptis non uno exemplo comperta, omissiones et expunctiones publica autoritate permissa etc., malorum et infidelium historicorum in magnum tandem numerum excrescentium pondus atque autoritas . . . veritatis purae et simplicis taedium odiumque, immensum adulationis studium . . . (S. 20).

[1] S. 5; vgl. S. 4, unter Bezugnahme auf den von ihm sehr geschätzten Witsius, Misc., s. I, 215ff. Über die Bollandisten, S. 8.

[2] S. 16 u. 18. Weismann zitiert ein Wort Dupins: Peccat in rempublicam literariam, qui monumenta, quae magno usui forent, in tenebris latere et putrescere sinant, sed non minus graviter in eam peccant, qui ea scripta vulgant, quae fastidio lectorum, augendo numero librorum immensorum comparata esse unice videntur. Vgl. S. 27.

[3] S. 26.

[4] Vorsichtig ist Weismanns Urteil über die Freiheit: Delicatam rem esse libertatem Christianam, quam recte intelligere arduum, sancte usurpare difficile, praepostere restringere et circumscribere periculosum est (S. 26). Dieselbe vorsichtige Mäßigung des Urteils zeigt sich auch in historisch-kritischen Fragen, z. B. über die Gütergemeinschaft (I, 86), oder über den Briefwechsel Christi mit Abgar (I, 67), wo trotz allem die Ansicht Grabes als beachtenswert angeführt wird.

invisum est nostra aetate quam aurea mediocritas, sodaß die meisten Historiker die Geschichte pessime traktieren[1]. Das gleiche Streben nach der »Mittelstraße« beweist Weismann in seinem Urteil über die Väter. Die von den französischen reformierten Theologen besonders propagierte Einsicht in ihre Verschiedenheit hat sich durchgesetzt, ebenso wie Weismann davon überzeugt ist, daß nur wenige wirklich als Väter bezeichnet zu werden verdienen. Diese wenigen freilich müssen ehrerbietig behandelt werden[2].

Bestimmt ist der Abriß der Kirchengeschichte durch die Idee vom Kampf des Gottesreichs mit dem Reich des Satans[3], ebenso wie die Auffassung vom Ablauf der Kirchengeschichte durch die alte Vorstellung vom Verfall ausgestaltet wird. Schon im ersten Jahrhundert spricht Weismann von corruptelae et decrementa ecclesiae Apostolicae sensim ac sensim obrepentia, die er u. a. per resorptionem mundi, aber vor allem per haereticos varii generis veranlaßt denkt[4]. Diese Mängel haben sich im zweiten Jahrhundert verstärkt, wobei der Akzent auf die Häretiker und die entstehende römische Kirche fällt. Das Gesamturteil lautet: Parva sunt ... et rara, quae hoc seculo occurrunt, vitia et decrementa, si comparentur cum posterioribus, sed fuerunt nihilo minus gravissima, quia viam straverunt apostasiae temporum sequentium et seminaverunt radices et semina sine numero et fine posthac progerminatura in cordibus hominum recedente domino et fidelibus illius sensim atque sensim imminutis[5]. Der charakteristische Gesichtspunkt für die Auffassung des dritten Jahrhunderts zeigt sich bereits in der von demselben gegebenen Gesamtbeschreibung: Persecutionis et afflictionis, probationis et castigationis ecclesiae jamjam luxuriantis et vel minimo pacis intervallo

---

[1] S. 24; ebendort wird die Aufgabe des Historikers von Weismann auseinandergesetzt.

[2] S. 23. Magna utique est inter illos viros, qui patres vulgo appellantur, diversitas, unde nec omnes pari loco haberi debent, qui vel aetate vel donis spiritus vel dotibus ingenii vel sanctitate morum vel meritorum gloria fuerunt adeo inaequales, imo haud raro non gradu solum meritorum sed ipsa etiam specie quam maxime a se invicem differunt. Paucos patres, innumeros licet magistros habuerit, numerare potest ecclesia ... hos tamen eo reverentius habendos esse censuimus.

[3] Z. B. S. 26. Ad invisibilem ecclesiam ubique respiciendum esse praecipue, omnisque mali originem semper fuisse, quod ecclesia visibilis corrupta invisibilis et verae ecclesiae jura superbe et violenter sibi arrogavit; Satanam mascule egisse Antichristum non tam qua contra Christum aperte pugnavit, quam uti pro Christo et nomine Christi stare visus est plumisque divinae autoritatis et ornamentis filiorum dei carnales homines fecit superbire non assumta etiam interius et re ipsa indole filiis dei digna.

[4] I, 92f. — [5] I, 158f.

ad carnem et opera carnis abutentis, plurimum tamen adhuc servans in bonis ex mascula pietate priorum temporum. Den entscheidenden Einschnitt bringt auch bei Weismann das vierte Jahrhundert, und zwar ist es vor allem die Verbindung der Kirche mit dem Staat, aus der er alles Unheil ableitet, und der er auch den Klerikalismus und das Zeremonienwesen unterordnet[1]. Die Ketzer werden dabei stets genau dargestellt, aber nicht verteidigt; auch hier sieht man, wie Arnolds Einwirkungen gerade die interessante und weiterführende Spitze abgebrochen wird. Allerdings rügt Weismann namentlich die kaiserlichen Edikte gegen die Ketzer, die ein bescheidenes christliches Gemüt mit Staunen als ein Produkt der Konfusion der bürgerlichen und der kirchlichen Gewalt beurteilen muß[2]. Und er kommt dann doch unter Berufung auf Salvian und unter Bekämpfung des Baronius, der Gottes Gerichte allein als Strafe für die Häresien auffasse, zu dem Satz, in dem übrigens in seinem Sinn das erste Wort betont werden muß: Demonstrari posse arbitror nonnullos errantes vel coetus errantium in hoc (d. h. dem fünften) seculo longe meliores et innocentiores fuisse orthodoxis ipsis[3]. Vor allem aber sind es die Religionsstreitigkeiten in der alten Kirche, welche zu dem Urteil zwingen, daß der Verfall in der Kirche seit dem vierten Jahrhundert immer rapider sich entfaltet hat. In der Auffassung dieser Dinge bei Weismann schlägt Arnolds Einfluß immer wieder durch[4].

[1] I, 329ff.; vgl. S. 26. Certum vero est primo, principes ipsos ad Christianam religionem conversos totum suum Aulicismum, . . . h. e. ambitionem, luxum, voluptates, violentian, dolos, ingenium militare, cetera vitia aulica, quae cum fundamentalibus et primis Christianae pietatis principiis nullo modo consistere possunt, secum transtulisse in ecclesiam hisque non obstantibus agnitos cultosque fuisse tamquam Christianos, pios, religiosos primi ordinis. Certum est secundo, quod sub istorum principum, jam Christianorum, imperio eadem vitia corruptique mores adeo non defecerint, ut potius notabiliter creverint in singulis ordinibus statibusque hominum, quos antea disciplinae severitas, humileque ut plurimum vitae genus atque a dignitatibus mundi remotum in officio continuerat, cum tamen ad officium principum praecipue quadam ratione pertineat, abolitione vitiorum, protectione bonorum, poenis malorum viam praeparare regno dei, et maxima haec pars sit episcopatus eorum, quem vocant, extra ecclesiam (I, 330). Die Kaiser haben ihre Gewalt über die Kirche ausgeübt concedentibus . ., protestantibus . ., laudantibus Clericis; aber die Bischöfe sind doch instrumenta der staatlichen Gewalt (I, 331).

[2] I, 330f.; vgl. I, 452. — [3] I, 454.

[4] I, 451 f. Nulla enim ratione excusari possunt scandalosi clamores et tumultus, qui summa imis miscuerunt, quoties de doctrinali aliquo errore sermo fuit, si comparentur cum indulgentia immani in vitia morum, de quibus altum plerumque silentium regnavit, nisi cum haereticus jam declaratus argumento illo

Und doch darf man nicht die Momente übersehen, welche die Verfallsidee abzuschwächen oder ihr doch eine besondere Form und Gestalt zu geben geeignet sind. Nicht nur schließt sich Weismann den Erwägungen Basnages in seiner Histoire de l'église (I, 390f.) an, welche die Bedeutung der Verleihung des Patriarchentitels durch Phokas an den Papst abzuschwächen geeignet sind, sodaß die über die tatsächliche Bedeutung hinausgehende und wesentlich aus der Macht des Schemas der historischen Gesamtanschauung zu erklärende Beurteilung der Phokas-Geschichte ganz zurücktritt und vom Antichristen nicht mehr die Rede ist[1]; nicht nur betont Weismann geflissentlich die Lichtseiten, welche etwa Dupin an dem traditionell als ganz finster beurteilten sechsten Jahrhundert hervorgehoben hatte, sodaß auch hier von der rein historischen Einstellung auf die Erforschung der Tatsachen in der Geschichte der vereinheitlichende Schematismus der Verfallsidee durchbrochen ist[2]. Vor allem aber findet man bei Weismann das geflissentliche Streben nach objektiver historischer Beurteilung bestimmter Erscheinungen des Katholizismus und der Päpste, deren kluge Politik im Anschluß an Dupin gelegentlich gelobt und deren ungerechte, nicht differenzierende Bewer-

---

subsidiario a moribus desumto gravari potuit. Inaequale illud judicium de momento doctrinae et morum injustissimum est eo maxime sensu, quo hoc loco accipitur, ubi saepe nulla quaestio est de doctrina fundamentali, necessaria, sancti instar depositi per spiritum s. inhabitantem conservanda non solum in cordibus sed etiam in ecclesia, verum de ideis quibusdam et speculationibus salutem nullam afferentibus sive neganti sive affirmanti, dum interea sanctificatio animae, praeparatio divinitus imperata, exemplum vitae sanctae et Christianae, illuminatio vere divina, aptitudo denique spiritualis ad regimen animarum seculare et impune negligitur, dummode salvae sint certae confessionis et doctrinae formulae. Über die Entfaltung des Verfalls vgl. I, 362f. – Auch über die Bekehrungen zum Christentum im sechsten Jahrhundert denkt Weismann im Grund wie Arnold, freilich auch hier durch die heilige Mittelmäßigkeit beschränkt (I, 533f.): Qualis Christianismus tunc temporis regnabat in ecclesia, talis etiam propagabatur ad gentiles vel convertendos alios. Saepe unius aut alterius cerimoniae mutatio conversio dicebatur. . . . Multi omnino in missionibus huiusmodi defectus apparent . . . Nolumus tamen nec debemus negare multis quoque dispensante et dirigente domino salutarem fuisse hunc introitum in ecclesiam Christianam; fatemur quoque in actis gestisque conversionum huius aevi et seqq. magnam esse diversitatem nec de iis uno modo posse pronuntiari. Das dürfte sich direkt gegen Arnold richten.

[1] I, 547.

[2] I, 472f. Das Gesamturteil über das sechste Jahrhundert lautet: Ob amissam veram fidei analogiam inanissimis litibus prodigiose exagitatum, stupendoque exemplo poenis spiritualibus et civilibus divinitus castigatum; magnis passibus ad tenebras et ruinam contendens.

tung durch die protestantischen Kirchenhistoriker getadelt werden kann[1]. Ebenso findet man doch auch bei ihm eine Spur des Empfindens für die Frömmigkeit, die aus dem Aberglauben spricht, worin man doch wohl eine von Arnold angeregte, aber über ihn hinausragende Einwirkung zu sehen berechtigt ist[2]. Schließlich ist auch in diesem Zusammenhang darauf hinzuweisen, daß Weismann, wohl als der erste Kirchenhistoriker, mit einem überindividuellen Faktor unter den die Geschichte bewegenden Kräften rechnet, mit dem Zeitgeist. So entschuldigt er Thomas von Aquino, der Scholastiker wurde, mit der Geistesströmung seiner Zeit; und, wenn es von Friedrich II. heißt, daß er meliore saeculo dignus gewesen ist, so schimmert darin auch die Einsicht in überindividuelle Gewalten durch, die das Individuum unabhängig von seinen Wünschen und seiner Veranlagung formen[3]. Hier lebt doch eine Ahnung davon, daß es nicht nur die Menschen sind, die die Geschichte machen, und daß es auch außer Gott noch andere Gewalten gibt, welche den Ablauf des Geschehens bestimmen. Es liegt auf derselben Linie, wenn Weismann nach einer Heraushebung der Linien in der Geistesgeschichte und der Zusammenhänge historischer Ideen strebt. So leitet er mit Bossuet den Quietismus aus Tauler, Ruysbroech und Harphius ab, oder er sieht die Wurzeln der synergistischen Kämpfe in dem Streit Luthers mit Erasmus über den freien Willen, oder er bringt den Abschluß der Flacianischen Streitigkeiten in der Konkordienformel[4]. Vor allem ist aber auch in Weismann trotz pietistischer Begrenzung etwas von dem Optimismus des neuen Zeitgefühls lebendig gewesen, das etwa Dupin die Überwindung der Barbarei durch eine in Schrift und Tradition gegründete Theologie und durch die neue historische Wissenschaft und Kritik feiern läßt. Weismann selbst schreibt: Id igitur ex memorabilibus huius quoque aetatis conemur addiscere,

[1] I, 487f.; vgl. 472f. – Dabei ist die Sympathie Weismanns im Streit zwischen Kaisern und Päpsten ganz auf Seiten der Kaiser (I, 888; vgl. 751ff.).

[2] I, 539 u. 540: Erat sensus aliquis pietatis superstes in multis adhuc principibus et magnatibus, etsi multa quandoque sordidatus superstitione, quae tamen atheismo modernorum longe erat tolerabilior. Placet quoque docilitas et humilitas in ipsa etiam superstitione . . . conspicua.

[3] I, 862; vgl. 889. Caetera dolendum est – heißt es von Thomas von Aquino – excellens id et modestum ingenium incidisse in nugas illorum temporum Scholasticas, quam vis in iis corrigendis atque in tolerabiliorem formam redigendis fecerit, quod potuit, acumine, facilitate, methodo, materia denique ipsa. Vgl. auch das Urteil über den Flacianischen Streit (II, 195): Modus procedendi in hac causa observatus cum illorum temporum moribus et consuetudine convenit.

[4] II, 530, 188, 197.

quam grave et pertinax sit bellum regni tenebrarum adversus regnum lucis ... eo tamen per dei gratiam succedente eventu, ut triumphet crux Christi in vere fidelibus per simplicitatem de fastu seculi, per patientiam de tyrannide et oppressione, per pacem divinam de rixis et litibus, per pietatem de superstitione, per divinam et sanctam eruditionem de sapientia humana et falsa, per lumen coeleste et verum de illusionibus, magnisque passibus per victorias, licet plerumque occultas et oculo solum spirituali conspicuas, ad complementum novissimorum temporum atque divinarum in iis promissionem festinet[1].

Wie Arnold so ist auch Weismann ganz besonders an der neuesten Kirchengeschichte interessiert. Er behandelt die fünfzehn ersten Zenturien in einem Band zu 1072 Seiten, die sechzehnte und siebzehnte im zweiten Band auf 1390 Seiten. Dabei ist das Mittelalter anscheinend gründlicher und besser gearbeitet als bei Arnold, was wohl durch die Benutzung der Forschungen Mabillons[2] und anderer großer katholischer Gelehrter, wenigstens zum Teil, erklärt werden kann. Dazu kommt freilich die leidenschaftslosere, objektive Einstellung, wie sie sich aus der Einwirkung der von den exakten Kirchenhistorikern des siebzehnten Jahrhunderts ausgehenden historischen Methode ergibt. So wird die scholastische Theologie durch die in ihr dominierende Aristotelische Philosophie charakterisiert, die nescio quo fato die ursprünglich die Theologie beherrschende Platonische Philosophie abgelöst hat. Quod ipsum — d. h. die Herrschaft der Platonischen Philosophie — nonnulli vehementer laudant, multi graviter culpant, alii moderate excusant, ein Urteil, aus dem bereits Weismanns eigene Stellung erhellt[3].

Eine wichtige Konsequenz aus dieser prinzipiellen Stellungnahme ist die Vermeidung einer Überschätzung der mittelalterlichen Mystiker und das dadurch bedingte Zurücktreten der Idee von den Zeugen der Wahrheit, worin Mosheim also in Weismann einen Vorläufer hat. So werden auch die Waldenser, die allerdings die Fehler der katholischen Kirche besser als die besten Katholiken erkannt haben, relativ kühl

[1] II, 327f.; vgl. Dupin, Praef. zu tom. XVII der Bibl. nova.

[2] Mabillon erscheint allerdings (I, 586) als Kleinigkeitskrämer.

[3] I, 854. — Dabei wird freilich die scholastische Theologie durchaus verurteilt: Hinc seculo XII. jam jam regnavit ubique theologia scholastica, misera illa μιξοφιλοσοφοθεολογία, partus ingeniorum lumine divino vacuorum et in spinis tricisque pabulum suae superbiae falsaeque sapientiae quaerentium. Für gefährlicher hält er aber das amphibion Scholastico-mysticum, quod genus theologiae mixtae plus saepe nocuit verae theologiae, quam pura doctrina Scholastica, licet idolum sit plurimorum doctorum ecclesiae Romana (I, 862). Über die mystische Theologie s. II, 554ff.

behandelt, weil eben die allgemein wissenschaftliche Beurteilung die konfessionelle überwiegt[1].

Vor allem aber muß in diesem Zusammenhang auf die durch wissenschaftliche und pädagogische Motive veranlaßte »objektive« Würdigung des nachtridentinischen Katholizismus hingewiesen werden, die Weismann vor Semler gegeben hat. Er sieht neben dem splendor carnalis et mundanus den durch Erudition, angespannte Missionstätigkeit und Vermeidung mancher Fehler gebesserten Katholizismus, wenn er auch mit dem Urteil: Peccatur Roma per principia grundsätzlich keine Konzessionen machen kann[2].

Wird man in diesen Urteilen die Nachwirkungen der neuen wissenschaftlichen Methode vor allem erblicken müssen, so weist die Tatsache, daß Weismann etwa eine genaue Geschichte der Sozinianer, der Quäker und der Mennoniten gibt, daß er die Gedankenwelt dieser »Ketzer«, die doch schon als »Sekten« erscheinen, von ihnen fälschlich beigelegten Meinungen zu reinigen sucht, daß er überzeugt ist, die Geschichte der Täufer sei prae multis aliis pia et Christiana consideratione dignissima, etsi vulgo in ea nihil nisi deliria et stultitiae quaerantur, auf starke Einflüsse Arnolds hin[3]. Und es bedeutet doch eine starke Veränderung des geschichtlichen und kirchlichen Bewußtseins, wenn nicht nur die Pietisten — das versteht sich für Weismann von selbst — sondern auch Jakob Böhme in einem die domesticae controversiae behandelnden Abschnitt dargestellt werden[4].

---

[1] I, 930f. Hinc non posse Albigenses vel Waldenses promiscue et sine discrimine aut limitatione referri inter testes veritatis, cum propter dogmata multa adhuc cruda, falsa et indigesta, quae miscuerunt, tum propter multorum praxin tumultuariam, inordinatam et confusam et ex parte etiam superstitiosam. Non tamen negandum occasione horum motuum multas veritates egregias, graves, momentosas, necessarias fuisse ecclesiae dominanti propositas et intolerabili fastu et contemtu ac eadem rejectas, quas tamen omnino audire, secundum illas sese corrigere, deoque honorem confessionis humilis et emendationis legitimae dare debuisset.

[2] II, 746ff., 764ff.; vgl. II, 749. Discere etiam nos voluit providentia exemplo Romanae ecclesiae omnium, quae extant, corruptissimae, regnum dei nec divitiis nec honoribus nec vi nec dominio in conscientias nec ceremoniis nec devotione externae . . . promoveri . . . Nec parum interest nostra meditari, annon eadem divina, sed vindex providentia potentem adeo hostem cum exercitibus suis fervet in instrumentum irae suae ad poenam degenerantis et ingratissimi Protestantismi et vetere gratia sibi a deo collata et novissima turpissime in plerisque membris suis abutentis ac plenam judiciorum divinorum mensuram paratis illius phiolis quasi extorquentis.

[3] II, 307f., II, 840ff. — [4] Vgl. II, 1212, 1231ff.

Dieselbe wissenschaftliche Einschränkung und Abschwächung doch noch maßgebender historischer Schematismen kann man in der Darstellung der Geschichte des Protestantismus durch Weismann beobachten. Für die Auffassung Luthers — die vita Luthers in Arnolds Leben der Gläubigen wird vor anderen empfohlen — ist zweierlei von prinzipieller Bedeutung. Einmal die Unterscheidung des jungen und des alten Luther, sodann der Vorsatz, in der Beurteilung Luthers jedes Extrem zu meiden[1]. Luther, dessen Theologie vor dem Ablaßstreit diejenige Taulers und der Theologia Deutsch war, wie seine Postille, sein vielleicht bestes Buch, beweist, ist kein eigentlicher Prophet gewesen. Seine vehementia, namentlich gegen die Fürsten, wird getadelt, und im allgemeinen wird auf seine actus disparati naturae corruptae neque omnino sub jugum Christi et spiritus ejus adulto et aequali obsequio missae hingewiesen[2].

Die Reformation selbst erscheint unter einem »einerseits — andrerseits«. Neben den media legitima — der restitutio sacrarum literarum ad usum communem Christianorum, der detectio cordata der römischen und päpstlichen Apostasie, der oblatio verioris at purioris doctrinae und der revocatio ad origines et formam primaevam religionis Christianae — kennt er auch media illegitima, und in sie ist die von Arnold durchgeführte Anschauung vom Verfall nach und während der Reformation eingearbeitet. Hierzu rechnet Weismann die dissipatio avara et prodiga bonorum ecclesiasticorum et deo consecratorum, die Anwendung von Gewalt und den im Verlauf der Reformation entstandenen Aufruhr; die Einsetzung eines ungeeigneten geistlichen Amts, nimius quorundam, invito Luthero, excessus in connectendis cum theologia literis profanis atque eruditione humana plerumque conjunctus cum neglectu viae essentialis

[1] II, 88 u. 93; vgl. S. 91: Arbitror sane interesse veritati et causae dei a Luthero defensae, ut in illis, in quibus forte erravit aut peccavit, personam eius a causa ipsa secernamus neque ex nimio et manifesto studio partium . . defendere possumus.

[2] II, 91f., 96. – Melanchthon wird im allgemeinen günstig beurteilt, wenn auch seine timiditas und fluctuatio hervorgehoben werden. Man kann hier sehen, wie nahe Weismann auch methodisch Arnold steht; denn wie dieser beschränkt er sich tunlichst auf die Wiedergabe der Urteile anderer, mit denen er sich doch nie ganz identifiziert (II, 105ff.). – Wichtig für Weismann ist seine Auffassung des Erasmus, der als vir vere magnus an der Spitze der theologi irenici, Reformationis studiosi, sed salva communione ecclesiae Romanae steht. Sein Leben – deseruit monasterium canonicorum S. Augustini – und sein Tod – er stirbt ohne die katholischen Sakramente morte justorum et fidelium – beweisen, wohin er innerlich zu rechnen ist. Nec Lutheranus fuit nec Catholicus, sectam noluit condere et tamen autor fuit sectae satis amplae, sectae nimirum Tolerantium. Darum ist er Weismann sympathisch (II, 51ff.).

et necessariae ad illuminationem et praeparationem solidam, den die christliche Liebe verletzenden Haß gegenüber Personen, veritates evangelicae haud paucae a plurimis corruptae[1]. Die Reformation wurde eben nicht nur durch den Widerstand und durch die Entwicklung der katholischen Kirche gehemmt, sondern auch vor allem durch die Vernachlässigung der Neuschaffung des Herzens[2], die sich in unevangelischem Lebenswandel, in Streit und mangelhafter Zucht kundtut, durch die mala intentio der Fürsten samt der *Καισαροπαπία*[3], und durch die Zerklüftung der Kirche, die auch in Gutgesinnten die Meinung erweckt, als ginge es nicht ohne den Papst. In folgendem Satz kann man Weismanns Anschauung von der Reformation zusammengefaßt sehen: Utinam vero salva veritate negare possemus defectus, decrementa et relapsus notabiles ecclesiarum quoque protestantium, cum ratione spiritus et formae internae, tum ratione externae latitudinis, cum necessitate summa reformationis et emendationis partim continuandae partim resuscitandae; hanc enim quisquis negat, eum ipsum inter non reformatos emendatosque existere omnino persuasum habemus.

Es ist unfraglich, daß die Gesamtanschauung, die Weismann von der Kirchengeschichte hat, unter dem Einfluß des großen Werks Arnolds steht, wie er auch methodisch von Arnold abhängig ist. Aber diese Einwirkungen sind durchkreuzt von den Anregungen, die Weismann von den großen Nurhistorikern der Zeit übernommen hat. Dadurch kommt das Enge und Begrenzte in seine Kirchengeschichte, das seinem Urteil mit dem einseitigen Schwung die Originalität und mit dieser die blutvolle und lebendige historische Gesamtanschauung nimmt. Er ist auch nicht der Mann dazu, aus dem Lebensgefühl und den Stimmungen der Zeit, von denen er nicht unberührt ist, eine Neugestaltung der Kirchengeschichte zu schaffen[4].

[1] II, 83f.

[2] Neglectus reformationis internae per spiritum sanctum in cordibus instituendae practicus . . ., enimvero neglecta cordis emendatione, illuminatione, sanctificatione et praeparatione per spiritum s. sola hostilitas externa adversus papismum totum hoc et grave negotium apud huiusmodi homines perficere non potuit secundum intentionem et mentem dei (II, 84f.).

[3] Neglecta disciplina necessaria et sufficiens ad expellendum fermentum, substituta multis in locis loco *Παποκαισαρείας Καισαροπαπία*, non intenta quidem a sapientibus sed introducta tamen praeter eorum intentionem (II, 85).

[4] An der Synopsis historiae s. et eccl., ab origine mundi ad praesentia tempora secundum seriem periodorum deductae [2] (1726) von Fr. Ad. Lampe ist neben der ungewöhnlich kritischen Haltung in den Echtheitsfragen der alten Kirche (S. 73ff.), besonders die epochale Gliederung des kirchenhistorischen Stoffs von Interesse. Die Vorteile dieses Aufbaues gehen durch die Behandlung der Epochen nach den üblichen Gesichtspunkten wie doctrina, haeresis, concilia,

2. Auf Johann Lorenz von Mosheim haben die englischen und französischen kritischen Historiker einen tiefgehenden Einfluß ausgeübt[1]. Er ist ohne ihre Arbeiten und Methoden nicht zu verstehen. So ist es auch kein Wunder, wenn Mosheim wohl zugesteht, daß Arnold in der Kirchengeschichte »das Eis gebrochen« habe, aber vor allem doch betont, daß seine »Neigung zur Mystic, Melancholie und falsche Einbildungen« ihn in Irrtum getrieben habe, wobei der Klerus ungerecht beschuldigt und die Ketzer zu stark verteidigt worden seien[2]. Eben die Unparteilichkeit Arnolds hat Mosheim stets ernst bestritten. »Gottfr. Arnold hat in der neueren Ketzergeschichte die Worte dererjenigen, die man als Verfälscher des Glaubens anklaget, oft selber angeführet und eine gute Anzahl ihrer Schriften und Bekentnisse, worin sie selber ihre Meinungen erklären, ganz abdrukken und seiner Arbeit beifügen lassen. Die Absicht dieser Vorsichtigkeit war die reineste nicht. Er suchte weniger die Wahrheit an das Licht zu ziehen, als diejenigen, die den sogenannten Ketzern die Hände gebunden haben, anzuschwärzen.

---

hostes et persecutiones wieder verloren. Die Epochen sind aus der Verfallsidee gewonnen. Schon im zweiten Jahrhundert zeigt sich neben der Korruption der Lehre durch die Platonische Philosophie die Pest in der Kirche, die genitrix Antichristianismi, die Begierde, in Sachen der Religion zu herrschen (97). Crescebat tamen et cum numero confitentium numerus hypocritarum, in illis praesertim locis, in quibus alta et longa pace ecclesia gandebat (99). Konstantin der Große wird ganz kirchlich als insigne instrumentum ad amplificandum regnum Christi in terris (138) bezeichnet, obwohl er die Kreuzeserscheinung vorsichtig beurteilt und meint, an pietas Constantini fuerit ἀνυπόκριτος, multi dubitant (138). Trotz aller nüchternen Einschränkung erscheint das vierte Jahrhundert als Zeit der Erschlaffung (145). Die Herrschaft des Antichristen — das wird einfach vorausgesetzt — setzt mit Bonifaz III. ein und steigert sich stufenweise (181). Schließlich müssen sich die Frommen von jeder Gemeinschaft mit ihm freimachen (268). Neben Luther, der von der Idee der Zeugen der Wahrheit her gesehen wird, tritt Zwingli; sie beide sind die heroes duces (367). Luther, vire vere magnus, non ob eruditionem tantum sed etiam intrepidum in defendenda veritate constantiam; liber ejus de servo arbitrio prae ceteris est aestimandus (371 f.). Gottfried Arnold wird nicht unter der kirchenhistorischen Literatur sondern als Bewunderer der Bourignon erwähnt, zusammen mit Petersen und Poiret, quem [sc. Poiret] uti et viros alios, pietatis alias atque eruditionis fama conspicuos, quos inter numerandi G. Arnold et J. W. Petersen, nimium quam fas erat, his hominibus aures atque animum cum calamo praebuisse dolemus (534). Immerhin wird man es vielleicht auf Arnolds Rechnung setzen dürfen, wenn Lampe auch die Fanatiker wie Kuhlmann und Hohburg kurz darstellt.

[1] Siehe das Lob Tillemonts im Versuch einer unparteiischen und gründlichen Ketzergeschichte (1746), S. 11, 13. Auch Fleury und Mabillon werden häufig zitiert.

[2] Kurtze Anweisung, die Gottesgelehrtheit vernünftig zu erlernen, ed. C. E. v. Windheim (1756), S. 155.

Die Ketzer sollten durch ihn Rechtgläubige, und die Rechtgläubigen sollten Ketzer werden[1].« Noch stärker tritt der methodische Gegensatz gegen Arnold in dem Urteil Mosheims über die Schrift Fratrum sororumque appellatio hervor: Farrago indigesta, uti omnia, quae vir ille minime malus nec indoctus sed mediocris sapientiae, variarum rerum et sententiarum, quae lectorem obruit magis quam erudit et delectat[2].

Schon aus diesen Worten geht hervor, daß auch die Kirchengeschichte[3] nach Mosheim einen doppelten »Zweck« hat: Sie soll ergötzen und nützen. Nutzen bringt die Geschichtschreibung nur, sofern sie auf die Ursachen der Geschehnisse eingeht; die bloße Geschichte »vergnüget« bloß[4]. »Eine Geschichte ist eine an einander hangende, fliessende und dabey lebhafte Erzählung gewisser Begebenheiten, worin die Thaten aus ihren Ursachen, soweit als es geschehen kann, hergeleitet, die auftretenden Hauptpersonen nach ihren Neigungen, Gaben und Sitten abgebildet, und alle Dinge so geordnet und vorgestellet werden, daß die gelehrten und ungelehrten Leser nicht nur dadurch ergötzet sondern auch in dem Erkenntnisse ihrer selbst sowol als der Welt und

[1] Versuch einer unp. und gründlichen Ketzergesch. (1746), S. 13; vgl. S. 20: »Wer weiß nicht, daß in unsern Zeiten unter uns ein Mann aufgetreten ist, der sich erkühnet hat, die Sache der meisten Ketzer zu führen, und allen Gemeinen der Christen Schuld zu geben, daß sie sich an diesen Leuten gröblich versündiget haben? Ich meine den berufenen G. Arnold. Seitdem dieser Mann Lerm geblasen und die Welt ermahnet hat, alle Verkläger der Ketzer zu verwerfen ... sind zwo mächtige Partheyen entstanden, deren eine die alten und neuen Ketzer verdammt, indem die andere dieselben losspricht oder entschuldiget. Beide bestehen größten Theils aus solchen, die weder so viele Geschicklichkeit noch so viel guten Willen haben, als man zur gründlichen Untersuchung einer so weitläuftigen und verwikkelten Sache bedarf. Allein sie erhalten sich durch die Hitze und durch die Dreistigkeit, womit sie ihre Meynung vertheidigen. Indeß verstärcket sich diejenige mehr, die für die Ketzer streitet, als die andere.« S. 39: »Arnolds Ketzergeschichte wiederfährt mehr Ehre, als man ihr schuldig ist, wenn sie eine übel geschriebene und schlecht gerahtene Vertheidigung der Ketzer genennet wird.«

[2] De rebus Christianorum ante Constantinum M. Commentarii (1753), S. 142. Ein sehr scharfes Urteil fällt Mosheim über die Darstellung der mittelalterlichen Ketzergeschichte bei Arnold. Institutiones h. e. (1755), S. 948.

[3] Über Mosheim vgl. Chr. F. Baur, Die Epochen der kirchlichen Geschichtschreibung (1832); Heussi, Die Kirchengeschichtschreibung J. L. v. Mosheims; N. Bonwetsch, Mosheim als Kirchenhistoriker (Festschrift der Göttinger Akademie 1901); Fueter, Geschichte der neueren Historiographie (1911); Glawe, a. a. O., S. 153ff.

[4] Vollständige Kirchengeschichte des Neuen Testaments [2] (1786); Deutsche Übersetzung der Institutiones I, 9; Anderweitiger Versuch einer vollständigen und unparteiischen Ketzergeschichte (1748), Vorr., S. 7.

in der wahren Klugheit unterwiesen werden können[1].« Die Kirchengeschichte, die der Pfarrer anders als der Gelehrte betreiben muß, soll so behandelt werden, daß die Bedeutung der in ihren Ursachen erkannten Geschehnisse der Vergangenheit für die Gegenwart herausgearbeitet wird. So lernt man Wahres und Falsches scheiden; man lernt »theologische Klugheit und wie wir uns als kluge Knechte Gottes beweisen sollen«; man sieht, daß die meisten neuen Irrtümer Aufwärmungen alter Gedanken sind, und »kann man zeigen, daß solche alt und abgethan sind, sodaß in langen Jahren kein vernünftiger Mensch dieselben hat annehmen und behaupten mögen, so schlägt das solche Meinungen oft mehr als die besten Gründe«[2]. Dabei ist immer die Voraussetzung die lautere Wahrheit der Lutherischen Lehre, die gerade bei unparteiischer Behandlung der Geschichte um so heller hervortreten wird. Von einem historischen Relativismus findet sich keine Spur.

Diese Einstellung auf die Ursachen der geschichtlichen Erscheinungen bringt es mit sich, daß Mosheim die kirchengeschichtlichen Begebenheiten in einen weiteren Rahmen stellt und Zeit- und Sittengeschichte sowie die Geschichte der Philosophie heranzieht[3]. So bringt er es zu Ansätzen einer Ideengeschichte — ich brauche nur an seine Konstruktion einer orientalischen und hellenischen Philosophie[4] oder an seine Auffassung von dem ewigen Krieg zwischen Glauben und Vernunft zu erinnern[5]. Hier ist der Versuch gemacht, die einzelnen

[1] Versuch einer unparteiischen und gründlichen Ketzergeschichte, S. 35; vgl. S. 39: »Die Geschichte ist eine Schule aller Menschen, die nicht unvernünftig sind. Und man thut übel, wenn man dieselbe nur den Gelehrten öfnet.«

[2] Kurtze Anweisung, S. 153ff., 182f.

[3] Vollst. K. G. [2] I, 9.

[4] Commentarii (1753), S. 18ff.: Griechische Philosophie und γνῶσις θεοῦ stehen einander gegenüber. Utrumque S. Paulus memorat, Christianosque a sanctissimi magistri religione arcere ac depellere jubet, illam Graecorum (Kol. 2, 8), hanc Orientalium (1. Tim. 1, 4; 4, 7; 6, 20) magno divinae sapientiae malo evenit, ut ad Orientalis primum philosophiae deinde ad Graecae normam scientiam salutis aeternae divinitus traditam homines vani et inconsulti componere vellent. Charakteristik der orientalischen Philosophie s. S. 26ff. Er unterscheidet drei Arten, deren einer die Lehre des Simon Magus, Manis u. a. entspricht, deren zweiter die meisten Gnostiker, deren dritter Marcion ihr Bestes verdanken.

[5] Ammonius Sakkas, der platonisch bestimmte Eklektiker, der dem Christentum »unglaublich« geschadet hat, hat die altchristlichen Lehrer, vor allem Origenes, bewogen, »viele Hauptstücke unserer Religion, die sonst einfältig und deutlich waren, in philosophische Finsternis einzuhüllen, und den Lehren des Erlösers vieles anzuflicken, wovon nichts in der Heiligen Schrift steht«. Dies philosophische Christentum, »eine gewisse vermischte Art von Religion, welche aus christlichen und Platonischen Lehrsätzen zusammengesetzt war«, steht hinter der Mystik, den

geschichtlichen Erscheinungen aus allgemeinen psychologischen oder natürlichen »Gesetzen« abzuleiten. Mag man hier an eine aus ewigen Gegensätzen hervorgehende Bewegung der Ideen denken dürfen, so ist es doch vor allem die einfache Psychologie und das natürliche Leben, aus welchem Mosheim die »Ursachen« hervorzuholen liebt. Allerdings hat Mosheim die supranaturalen Faktoren im geschichtlichen Werden der Kirche keineswegs ausgeschaltet oder abgeleugnet. Wenn die armen und ungebildeten Fischer so Gewaltiges geleistet haben, so war das nur möglich, weil Gottes Kraft sie erleuchtete; und Wunder begleiten die Geschichte der Kirche während der ersten Jahrhunderte[1]. Aber das Übernatürliche ist schließlich doch nur selbstverständliche und versinkende Voraussetzung; das Interesse gehört den natürlichen Ursachen des geschichtlichen Lebens. So erklärt er die Wandlung Muhammeds von ursprünglicher Milde in spätere Grausamkeit gegen die Christen, »wie es zu gehen pfleget, wenn den Menschen das Glück günstig ist«[2]; so gewinnt unter seinen Händen die alte Idee der Spiritualisten von der Ruhe des Christentums als der Mutter der Uneinigkeit einen rationalen Sinn[3]; so erklärt er die unbiblische Art der Scholastik, die allen Geist auf die philosophische Dialektik konzentriert, mit dem Vagantenleben, das die Mönche, die keine Bibel besaßen, führten. Und wenn manche Scholastiker auch Mystiker waren und den Areopagiten erklärten, so geschah das, weil sie damit »aus Klugheit« sich gegen die wider sie gerichteten Angriffe schützen zu können glaubten[4]. Dem entspricht auch die Erklärung der Entstehung der asketischen Lebensart gerade in Ägypten; dieses Land hat nämlich »nach einer gewissen natürlichen Regel allezeit so viel traurige und nutzsüchtige oder melancholische Leute als sonst kein ander Land hervorgebracht«[5]. Ebenso will Mosheim in seiner meisterhaften Studie über Servet — wohl das beste, was er geschrieben hat — Calvin und Servet des geschichtlichen Scheins, den sie als

---

Mönchen und Asketen, und dem abergläubischen Christentum der Zeremonien. Seit dem dritten Jahrhundert tobt der Kampf zwischen Glauben und Vernunft, in dem schließlich die Freunde der Vernunft das Übergewicht bekommen. K. G. [2] (Deutsch) I, 216ff., 226ff.; vgl. II, 590.

[1] K. G. [2] I, 79ff.; Commentarii, 451.

[2] K. G. [2] (Deutsch) I, 853. Muhammed wird als »Fanatiker« aufgefaßt. (Ibid. I, 849; vgl. 654.)

[3] Ibid. I, 508. Auch die Herrschaft der Bischöfe im dritten Jahrhundert wird entsprechend abgeleitet: Nam, ut fit in rebus humanis, qui praesidebant gregibus, episcopi multo sibi plus quam habuerant antea, juris et dignitatis arrogabant neque populi tantum Christiani, verum etiam presbyterorum antiqua jura primum imminuebant, deinde tollebant prorsus (Comm. 587).

[4] Ibid. II, 751ff. — [5] Ibid. I, 249.

Reformator und als Naturforscher an sich tragen, entkleiden und sie im »Stand der Natur und bloß als Menschen, denen gewisse Neigungen und mit denselben das Unvermögen, sie auszurotten, angeboren sind«[1].

Man kann aus diesen prinzipiellen Überlegungen und Neigungen das starke Interesse Mosheims an der Ethik ableiten — jedenfalls liegt dasselbe auf der Linie dieser Einstellung. Und derselben entspricht auch die Auffassung der Reformation als der Belebung der »natürliche(n) Gestalt der Religion und der Kirche Christi« durch Luther[2] und die Deutung der Ausbreitung des Christentums als des reinen Sieges über den Aberglauben[3]. Man sieht, wieviel Mosheim von den von ihm bekämpften englischen Deisten gelernt hat. Ja, man darf wohl noch weiter gehen und in diesem Zusammenhang auf den Kirchenbegriff Mosheims, der natürlich in erster Linie von der neuen Gesellschaftslehre bestimmt ist, hinweisen[4]. Trotz aller Abweisung der Philosophie als eines Fremdkörpers im Christentum, Mosheim ist nicht blind gewesen für die kulturelle Bedeutung des Christentums, die sich ihm von der Einsicht in die moralischen Werte desselben erschlossen hat[5]. Und auch die relativ freundlichen Urteile über die Toleranzpolitik des römischen Imperiums und über einzelne Kaiser aus dem zweiten Jahrhundert darf man hier nicht umgehen[6]. Von hier aus gewinnt auch die Auffassung Konstantins des Großen durch Mosheim ihr Licht.

All das ist in einem andern Geist als in dem Arnolds gesehen. Aber man muß es doch im Auge behalten, daß auch Arnold das geschichtliche Leben auf letzte psychische oder natürliche Faktoren zurückführt, und daß auch er als erster den Menschen nackt und bloß ohne Rücksicht auf seinen amtlichen Schmuck und auf seine geschichtliche Bedeutung betrachtet hat. Ganz ähnlich ist das Verhältnis zwischen beiden Männern, wenn wir das Streben Mosheims nach Unparteilichkeit untersuchen. Wir können es ihm glauben, daß er seine in glänzendem Stil geschriebene Studie über Servet und Calvin »mit gefesselter Feder« »in einer völligen Gelassenheit und Stille des Herzens«

---

[1] Anderweitiger Versuch, Vorr., S. 18. — [2] Ibid. III, 194.

[3] Comm. 220, 451; an der heidnischen Religion vermißt Mosheim vor allem das Tugend erweckende moralische Vorbild. (K. G. I, 28.)

[4] K. G. [2] I, 3ff.

[5] Vgl. Comm. 34: Tolle Christianam religionem ex vita hominum et simul infinitorum bonorum, quibus veteres populi caruerunt, nos vero fruimur, causas simul anferes.

[6] K. G. [2] I, 182, 24; über die Ursachen der Christenverfolgung I, 86; Commentarii 101 ff.

gearbeitet und alle Gemütsbewegungen sofort erstickt hat[1]. Er ist der Schüler der sachlichen französischen, holländischen und englischen Historiker; aber man darf nicht vergessen, daß Arnolds parteiische Unparteilichkeit schließlich auch hier in Deutschland »das Eis gebrochen« hat. Trotzdem bedeutet Mosheim einen Fortschritt über Arnold hinaus. »Ein Geschichtschreiber, der viele Stellen zusammenträgt, und gegeneinander hält, der weitläuftig rechnet, der ermahnt, straft und widerlegt, versteht seine Pflichten nicht[2].« Die reine Darstellung der Geschehnisse und ihrer Ursachen, das ist die Aufgabe des Historikers. Vor einer dreifachen Sklaverei muß er sich hüten: Er darf weder die alte Zeit nach der eigenen beurteilen noch sich von dem Lob und der Heiligkeit der Personen blenden lassen noch auch sich von der eigenen Überzeugung führen lassen, die zur Fälschung der Wirklichkeit führt[3]. Eben diese unparteiische Darstellung der historischen Wirklichkeit wird am besten — das ist gerade auch die Meinung z. B. der Mauriner — Ketzer und Katholiken widerlegen und der Wahrheit zum Sieg verhelfen.

Diese kühle, vielleicht erkämpfte Objektivität verbindet sich mit einer nüchternen Vorliebe für den Mittelweg, gerade auch in kritischen Fragen[4]; sie kommt aber vor allem der stark betonten Behandlung der Ketzergeschichte zugute. Die Darstellung der Ketzer, die durch die eigenartige Terminologie derselben so schwierig ist und vor allem des Rückgangs auf die erprobt echten Quellen und Urkunden bedarf, muß in einem Geist gehalten sein, der sich frei hält von all dem Gehässigen, das in dem Wort Ketzer steckt, und muß bedenken, »daß es nur in

---

[1] Anderweitiger Versuch, S. 5; vgl. Vorr., S. 17.

[2] Versuch, S. 38.

[3] K. G. [2], S. 11ff. Es ist falsch, wenn man glaubt: »So muß man denken, so müssen also auch die alten Christen gedacht haben. So muß man nach der Vorschrift Christi leben, also ist kein Zweifel, daß auch die alten Christen so werden gelebet haben. Das geschieht heutzutage nicht, also ist es auch vor diesem nicht geschehen.«

[4] Hat Dodwell in seiner 11. Dissertation in Cypr. die geringe Zahl der Märtyrer und Theod. Ruinart ihre Menge behauptet, so meint Mosheim, daß es nicht so viele waren, wie man gewöhnlich glaubt, und nicht so wenig, wie Dodwell annimmt (K. G. I, 91; vgl. Comm., S. 217). Der Briefwechsel Christi mit Abgar ist zwar nicht echt, »aber doch sehe ich auch keine wichtige Ursache, die Sache selber gänzlich in Zweifel zu ziehen« (K. G. [2] I, 65). Auch das Urteil über die Bekehrungen im fünften Jahrhundert zeigt diese vermittelnde Tendenz. Zwar müßte der, der leugnet, daß durch sie viel Dunkelheit vertrieben worden ist, den Verstand verloren haben; aber nur ein unüberlegter und kenntnisloser Mensch kann leugnen, daß rein äußere Dinge, wie Furcht und Hoffnung, viele zum Ablegen ihres Heidentums bewogen haben (K. G. [2] I, 607).

einem allgemeinen Sinn für einen Menschen genommen werde, der entweder durch seine oder durch fremde Schuld zu Kriegen und Uneinigkeiten unter den Christen Gelegenheit gegeben hat«[1]. Die Ketzer sind also vor allem Menschen, und Mosheim schließt die Geschichte der Ophiten mit den Worten: »Alle Menschen sind einander von Natur so ähnlich, daß diejenigen, die anderer Irrthümer lesen, weniger Ursache haben, dieselben entweder zu verfluchen oder zu verspotten, als sich zu fürchten, daß sie nicht eben so stark der Wahrheit verfehlen mögen[2].« So ist Mosheim innerlich zu seiner Auffassung der Gnosis befähigt, an der er den engen Zusammenhang mit der orientalischen Philosophie betont[3]; so kann er auch das Urteil derer, die Bodin, Rabelais, Pierre Charron, Bembo, Ochino und Paracelsus zu den »Privatfeinden« des Christentums rechnen, mit den Worten einschränken, »wenn aber doch unpartheyische und einsichtsvolle Richter die Sache untersuchen, so wird offenbar werden, daß viele ohne Grund im Verdacht sind, und daß andere nicht gar so grob gefehlt haben«[4].

Dabei ist aber nicht zu verkennen, daß die Frontstellung in der Ketzerfrage mindestens ebenso stark gegen die Verteidiger der Ketzer wie gegen ihre Angreifer gerichtet ist. Mosheim weiß es, daß von der infallibeln römischen Kirche Unparteilichkeit gegenüber den Ketzern nicht zu erwarten ist — sie würde sich damit selbst widersprechen —, auch die Reformierten werden aber zu einer objektiven Darstellung der

[1] K. G. [2] I, 8; Versuch, S. 16, 31; Simon Magus und Dositheus sind nicht Ketzer sondern Antichristen, die Christus bekämpfen, und man darf die Gnostiker nicht, wie die Väter es tun, von Simon ableiten (ibid. I, 170, 175).

[2] Versuch, S. 112; vgl. Anderweitiger Versuch, S. 28 und das Urteil über Calvin und Servet, an dem er übrigens die »Bibelfestigkeit« und die Verwandtschaft mit den »Schullehrern« gesehen hat (S. 251f.); ebendort: Diese beiden hervorragenden und nach Gott brennenden Männer »übertreten in ihrer Hitze die ersten Regeln der Wahrheit und die vornehmsten Pflichten der Gottseligkeit. Der eine suchet die verlohrene Wahrheit und wird ein Träumer; der andere streitet für die geschimpfte Wahrheit und wird ein Todschläger. Welch ein klägliches! Welch ein lehrreiches Trauerspiel!«

[3] Commentarii 339ff.; K. G. [2] I, 163ff.; Über Montan, S. 414: In receptis et communibus Christianorum de religione sententiis nihil alicuius momenti Montanus innovabat, neque vel nova prorsus et inaudita erant vel intolerabilia plane Christianis videbantur morum praecepta, quae ferebat. Eine gewisse Sympathie für Paul von Samosata schimmert in den Worten durch: Non diffiteor videri hac in causa Pauli plus quam par erat loci odiis et studiis privatis, aemulationi et invidiae relictum esse, nec fortassis corruptae religionis accusatus ille fuisset, nisi dives, honoratus, potens fuisset (Comm. 703). Über die Novatianer s. Comm. 520.

[4] K. G. [2] III, 184.

Nestorianischen Christologie und Abendmahlslehre nicht imstande sein — sie stehen ihr dafür selbst zu nahe — aber Mosheim weiß auch, daß die Mystiker sich über die Lehre der ältesten Ketzer von dem Hervorziehen des Geistes »aus dem Schlamm der Materie« als über eine »Perle in dem Misthaufen so vieler unreinen und ungereimten Lehrsätze« freuen und darüber zur ehrerbietigen Verteidigung der Ketzer kommen[1]. Zweierlei greift in diesen Gedankenzusammenhang ein. Einmal die Ablehnung der Idee von den Zeugen der Wahrheit durch Mosheim und dann seine Auffassung der Mystik. Mosheim hat gesehen, daß man von dem traditionalistischen Streben nach einer Kette von Vertretern der reinen Lehre, in dem sich ein universal-kirchliches Bewußtsein auswirkt, zur Verteidigung und Glorifikation der Ketzer, die eben die von der antichristlichen Kirche verfolgten testes veritatis waren, gekommen ist[2]. »Die Welt, heisset es, kann die Zeugen der Wahrheit nicht dulden. Die Ketzer, die noch verfluchet werden, waren erleuchtete und heilige Seelen, die das verstekkete Licht unter dem Scheffel hervorgezogen und die Greuel der fleischlichen Geistlichkeit bestrafeten. Wir sind ihre Nachfolger. Und wir müssen daher eben das leiden, was sie unschuldig gelitten haben[3].« Damit wird aber die richtige und unvoreingenommene Auffassung der Ketzer gehemmt, und die evangelische Kirche braucht die Idee von den Zeugen der Wahrheit gar nicht, da es nicht notwendig ist, daß die Wahrheit als Kirche vorhanden ist, es im Gegenteil genügt, wenn die Existenz des bei Propheten und Aposteln bezeugten evangelischen Glaubens gewiß ist[4]. Die Zerstörung dieser das Gesamtbild bestimmenden und in viele Einzelheiten der historischen Vorstellungswelt hineinwirkenden Idee bedeutet einen entscheidenden Schritt auf dem Weg zur historischen Unparteilichkeit. Das Zweite, das in die Beurteilung der Ketzer durch Mosheim hineinwirkt, ist sein Verständnis der Mystik. Es ist kein Zweifel, daß er ihr in allen ihren Erscheinungen mit deutlicher oder geheimer Abneigung gegenüber gestanden hat, auch von den Schriften der großen Mystiker, wie Tauler, Ruysbroech und Seuse, meint er, daß sie »dienlich sind, die Gemüther mit heiligen Empfindungen zu erfüllen und mit Gott zu vereinigen, obgleich alle eine gewisse Schwäche in der Beurtheilungskraft haben und zum Fanatismus

[1] Versuch, S. 20, 22, 23.

[2] Versuch, S. 28ff. Mosheim spricht, K. G. [2] III, 470, von den »sogenannten Zeugen der Wahrheit«, von denen – den Waldensern, Wiklifiten und Petrobrusianern – die Mennoniten etwa abstammen.

[3] Versuch, Vorrede, S. 6.

[4] Versuch, S. 30.

geneigt sind«[1]. Die mystische Theologie wird ebenso wie die Scholastik gemessen und eingeordnet. Sie ist für ihn ein durch Origenes eingeführter oder doch gestärkter Bastard zwischen dem Neuplatonismus und dem Christentum. Qui plurimis religionem a Christo traditam philosophiae decretis corrumpendi et sacris litteris incerta mentis suae visa inferendi auctor erat, Origenes, idem etiam triste illud et lucifugum genus hominum, quod animum a sensibus et corpore avocare atque contemplando naturam sub divinam jungere studebat, per praecepta sua de animae ortu et viribus in consilio confirmabat[2]. Die mystische Theologie, an der Mosheim nicht nur der in Fanatismus gesteigerte Hang zum Übersinnlichen sondern auch die »übertriebene« Askese unsympathisch ist, hat der Kirche im Hinblick auf die Lehre wie auf das Leben nicht weniger geschadet als die Scholastik[3]. Sie lebt von dem einseitigen Gegensatz gegen die Scholastik und von den neuplatonischen Philosophumena, daß das göttliche Wesen durch alle Seelen ausgebreitet sei und durch Einsamkeit und Askese in der menschlichen Seele erweckt werden könne[4]. Origenes hat mit seiner allegorischen Exegese der Schrift, die der allegorischen Deutung der neuplatonischen Götterlehre verglichen wird, der falschen Schriftinterpretation in der Kirche den Weg geöffnet[5]. Dieses neuplatonische Christentum der mystischen Theologie hat neben schweren Fehlern in der Lehre — z. B. hinsichtlich der Freiheit des Menschen, der Trinität und des Sinnes der christlichen Mysterien und des Zustandes der Seele nach dem Tod — die abergläubische und götzendienerische Frömmigkeit der Zeremonien und der äußeren Heiligkeit hervorgebracht[6]. Vor allem aber entstammt dem Neuplatonis-

[1] K. G. [2] II, 880; vgl. das Urteil über Hermes, Comm. 163: In his autem tam visionibus coelestibus . . . quam mandatis et similitudinibus . . . tantum amentiae ac superstitionis pietati tantumque nugarum rebus bonis et utilibus admistum est, ut valde mirum sit, viros eruditos Hermam viris divinitus institutis adscribere posse. Aut mente captus fuit et fanaticus aut, quod verisimilius est, licitum sibi duxit colloquia cum deo et angelis fingere, quo dogmata et praecepta, quae vera et salutaria fratribus putabat, faciliores aures et animos invenirent.

[2] Commentarii 658f.; vgl. K. G. [2] I, 226f., 350ff., 492.

[3] K. G. [2] I, 500: »Die Christenheit würde nicht so viel Henker ihres eignen Geistes und Leibes gehabt haben, wenn nicht den Christen jener große und prahlerische Lehrsatz der alten Philosophen gefallen hätte, daß ein Mensch, der nach . . dem Umgang mit Gott strebt . ., seinen Leib deswegen entkräften müsse.« — Der Areopagite hat eine große »Verfinsterung« der Geister hervorgerufen (I, 499).

[4] K. G. [2] I, 350ff. — [5] Ibid., 353ff.; Comm. 633, 629f., 622.

[6] Ibid. I, 486ff., 238; de turbata per recentiores Platonicos ecclesia commentatio in dissertationes ad h. e. pertinentes I (1733), §§ 5f., 48f.; commentarii 658f., 669, 612f.

mus die verderbliche »Erdichtung einer doppelten Art von Frömmigkeit, einer vollkommenen und unvollkommenen«[1], und dann der Glaube, daß man in Sachen der Religion lügen dürfe — die altchristlichen Fälschungen unter dem Namen des Dionysius Areopagita und des Clemens Romanus sind Nachahmungen der Methoden der Neuplatoniker[2] —, wozu Mosheim den Wahn stellt, daß man berechtigt sei, Irrtümer der Menschen in religiösen Fragen am Leben zu strafen[3]. Von diesen Gedanken aus kommt Mosheim zu seinen Angriffen auf die Ketzerverteidiger vom Schlag Arnolds, deren innere Gebundenheit durch die Idee von den Zeugen der Wahrheit und durch ihre Neigung zur mystischen Theologie er richtig erkannt hat.

Es bleibt uns noch die Frage zu erörtern, wie Mosheim sich den Verlauf der Kirchengeschichte vorgestellt hat, und ob er von der Verfallsidee beeinflußt ist. An ihm kann man es sich klar machen, wie die Verfallsidee, ihrer moralischen Abzweckung entkleidet, zur Idee von der Hellenisierung des Christentums wird. An der Schilderung der Urchristenheit fällt besonders die Betonung des humanistischen Ideals der simplicitas auf, die den Generalnenner für das über Lehre, Kultus und Verfassung Gesagte ausmacht[4]. Aber die Verfallsidee ist in ihren Wirkungen so weit vorgedrungen, daß Mosheim auch die Schatten und Mängel des Urchristentums hervorhebt. Auch die erste Kirche war nicht frei von Sündern, Lastern, Streitigkeiten und Sekten, die sich unter dem Einfluß der orientalischen Philosophie aus Neuerungssucht gebildet hatten[5]. Mosheim tadelt Cave, Arnold und Bingham, weil sie die drei ersten Jahrhunderte als Einheit gefaßt, sie nach den Vorschriften des Irenäus, Tertullian, Clemens, Augustin oder Hieronymus beurteilt und der ganzen Kirche zugeschrieben haben, was nur einzelnen, besonders Frommen, Asketen oder dem Ideal überhaupt zuzuschreiben ist[6]. Das mystische Bild vom Urchristentum korrigiert er auch insofern, als er darauf hinweist, daß sich die Urgemeinde nicht nur aus Armen sondern auch

---

[1] K. G. [2] I, 498; vgl. 248.

[2] K. G. [2] I, 505; vgl. 362, 250 u. 130ff.; De turbata ecclesia, § 45; vgl. Diss. I, 217ff., die Schrift »De causis suppositorum librorum inter Christianos saeculi primi et secundi dissertatio«; Commentarii 230.

[3] K. G. [2] I, 505.

[4] Commentarii 145; vgl. K. G. [2] I, 115ff., 216ff., bes. I, 150ff.

[5] K. G. [2] I, 144, 147, 168; Commentarii 168.

[6] K. G. [2] I, 144; vgl. Comm. 152: Caute vero in eiusmodi libris legendis opus est. Solent enim parentes eorum neque in testimoniis deligendis neque in certis verisque a probabilibus discernendis neque in temporibus distinguendis (ut alia omittam) satis semper feliciter ac provide versari.

aus Wohlhabenden, Gelehrten und philosophisch Gebildeten zusammengesetzt hat[1]. Dabei wird man übrigens auch Mosheim nicht ganz von dem Fehler, die einzelnen Jahrhunderte, allerdings jedes für sich, als Einheit betrachtet zu haben, freisprechen können, ein fast unvermeidlicher Nachteil der Gliederung des Stoffes nach Jahrhunderten und nach den üblichen sachlichen Gesichtspunkten.

Auch für die Einsicht in das Wesen der hauptsächlich durch die Verbindung mit der Philosophie charakterisierten Entwicklung des Christentums in den folgenden Jahrhunderten hat die Verfallsidee den Weg bereitet, wenn sie auch selbst nur schwach anklingt und durch die allerdings auch ein Werturteil in sich enthaltenden historischen Ideen allmählich in ein anderes Bett geleitet wird. So wird die Autorität der apostolischen Kirche im zweiten Jahrhundert aus der vetus consuetudo erklärt[2], und ähnlich wird die Entstehung und Verbreitung der Synoden auf natürliche Gründe und Bedürfnisse zurückgeführt[3]. Allerdings klingt die Verfallsidee dann wieder auf, wenn die Veränderung des Gesichts der Kirche und des Kirchenrechts durch die von den Synoden bewirkte Uniformierung als ein subvertere bezeichnet und die Entziehung des dem Volk zustehenden Rechts beklagt wird[4]. Auch der alte Gedanke, daß die zahlenmäßige Zunahme der Christen eine Vermehrung der Laster bedeutet, tritt uns bei Mosheim entgegen[5]. Wieder ist es eine häufig ausgesprochene Idee, die die psychologische Erklärung der Einwirkung der Philosophie auf das Christentum ermöglicht. Es ist der Hinweis auf die durch apologetische Absichten und natürliche Herkunft bedingte und sich in mancherlei Formen vollziehende Akkommodation der Christen an die heidnische Gedankenwelt, die Mosheim zu den artes inhonestae et vera pietate indignae rechnet[6]. Durch diese Akkommodation, die sich nicht nur auf die Zeremonien und Mysterien sondern auch auf die Übernahme der symbolischen und allegorisierenden Lehrweise erstreckt, und die damit eine Veränderung der im Apostolikum zusammengefaßten einfachen christlichen Grundwahrheiten anbahnt, dringen orientalische und griechische Gedanken in das Christentum und seine Frömmigkeit ein[7]. Lassen sich die Einflüsse der orientalischen Philosophie namentlich

[1] Comm. 91; auch die mystische Wertung der Verfolgungen (der Segen des Kreuzes) wird durch die politische Erklärung derselben ersetzt. K. G. [2] I, 202ff. Vgl. dagegen Comm. 533.

[2] Comm. 258. — [3] Comm. 264. — [4] Comm. 269; vgl. K. G. [2] I, 231. [5] I, 251f.

[6] Comm. 229; vgl. K. G. [2] I, 254ff.; vgl. 246ff. und 238.

[7] K. G. [2] I, 237; vgl. 348 u. 358 u. I, 139. Die Auffassung Mosheims vom Apostolicum steht unter dem Einfluß von King.

im ersten Jahrhundert und vor allem bei den urchristlichen Ketzern feststellen, so hat die griechische Philosophie im zweiten und dritten Jahrhundert dem Christentum ein haud exiguum detrimentum zugefügt. Ex Graecorum enim philosophis, qui hoc saeculo passim ad religionem Christianam, pulchritudine eius accensi, accedebant, non modo nomen, pallium et vivendi rationem philosophorum retinebant, verum etiam philosophiam commendabant atque juventuti tradere pergebant: quod cum aliis exemplis tum Iustini potissimum, philosophi et martyris, patet[1]. Neben Justin sind es der wohl im Anschluß an Brucker[2] stark überschätzte Ammonius Sakkas, die Alexandrinische Schule und Origenes, an denen Mosheim die Hellenisierung des Christentums zu erweisen sucht. Aus den einfachen christlichen Lehren werden Philosophumena[3]; Kultus und Disziplin werden immer dinglicher und mysteriöser[4]; die allegorische Schriftauslegung führt zu einer im Stil Platos und Pythagoras' gehaltenen doppelten Wahrheit und doppelten Moral für das Volk und für die Christen im engeren Sinn[5]. Hieraus und aus dem von seinen Schülern unvorsichtig weitergeführten Versuch des Origenes, den Konsensus von Philosophie und christlicher Theologie zu erweisen,

[1] Comm. 272; die christlichen Philosophen haben mehr geschadet als genützt: »Denn jene edle Einfalt und jene ernsthafte Würde der christlichen Religion gieng an vielen Orten verloren, wenigstens wurde sie verfälscht, nachdem die Philosophen sich unterstunden, ihre Lehren mit ihr zu vereinigen und den Glauben an die Gottseligkeit nach der Richtschnur der Vernunft abzumessen.« (K. G. ² I, 200.) Justin wird von Mosheim gegen die Thomasischen Observationes, Hal. II, Obs. 7, § 30, S. 108f., wo ihm der »Irrtum«, Christus sei auch in den Heiden, besonders in Sokrates, gewesen, beigelegt wird, in Schutz genommen. Qui certe suam magis rerum veterum ignorationem quam Iustini et sociorum eius errorem demonstrarunt (Comm. 316).

[2] Historia critica phil. II, 205f.

[3] Comm. 302f. Quemadmodum Christiani philosophorum, quae vera putabant esse, dogmatibus firmitatem ac praesidium ex divinis libris comparare studebant, ita vicissim iidem Christianae dogmata, quae simpliciter divini libri proponunt, ex philosophorum, quae receperant, opinionibus et sententiis explicare audebant, quo luculentius humanae ac Christianae sapientiae convenientiam ostenderent, atque philosophos in castra sua facilius pertraherent. Vgl. 604 u. K. G. I, 486ff., 498ff.

[4] Comm. 319; vgl. K. G. ² I, 258f., 372.

[5] Introducta vero philosophia Aegyptiaca et Platonica, simplex haec vivendi ratio in formam artis redigebatur atque dogmatibus de Deo, anima et homine, quae rationi congruere putabantur, illigabatur. Vgl. K. G. ² I, 240, 246ff.; vgl. Comm. 629f. Nova haec religionem per philosophiam explicandi et illustrandi ratio novam etiam postulabat divini codicis Christianorum interpretationem. Die Anfänge der jüdischen Allegorese bei den Christen veranschaulicht der Barnabasbrief, K. G. ² I, 138.

entsteht die scholastische Theologie[1]. Ebenso ist hier der Quell für die Väter der Mönche und Eremiten, die Mystiker, qui hoc saeculo inter Christianos philosophantes in Aegypto exorti gradatim per universam ecclesiam fusi sunt[2]. So sehr wir uns aber bei der Konstruktion dieser Zusammenhänge auf der Höhe wissenschaftlicher Betrachtung zu befinden scheinen, so darf man trotzdem das unmittelbare Bestimmtsein von der Verfallsidee nicht übersehen. Dasselbe scheint mir daraus hervorzugehen, daß auch Mosheim das dritte Jahrhundert mit schwärzeren Farben als das zweite malt[3].

Auf der andern Seite zeigt die Darstellung des vierten Jahrhunderts nur schwache Spuren der Verfallsidee; und die Bedeutung der an Phokas und Bonifatius III. angeschlossenen Geschichte, in der die apokalyptischen Kräfte in der Auffassung von der Kirchengeschichte wohl am stärksten wirksam waren, ist gänzlich geschwunden, wird doch die Historizität der berühmten Geschichte überhaupt von Mosheim bestritten[4]. Konstantin der Große wird ohne rigoristische Animosität ganz wesentlich als Politiker gezeichnet. Nicht Großmut sondern politische Überzeugung hat ihn zu seiner christenfreundlichen Politik geführt. »Man kann nicht ohne Wahrscheinlichkeit muthmassen, der Kaiser habe eingesehen, daß die christliche Religion den größten, die römische aber gar keinen Einfluß habe, seine Herrschaft zu befestigen[5].« Die Kirche bleibt zwar »ein gewisser von dem Staat unterschiedener Staat in dem Staate«; aber der Kaiser regiert den kirchlichen Staat zum Nutzen des weltlichen Staates und überläßt nur die Regelung interner Angelegenheiten den Bischöfen, die am Ende des Jahrhunderts die ursprünglichen Rechte des Volkes und der Ältesten ganz an sich gebracht haben[6]. Dabei hat Mosheim die Aufrichtigkeit

[1] K. G. [2] I, 349; vgl. I, 333ff.

[2] Comm. 310f.; vgl. K. G. [2] I, 350ff. u. 249; Comm. 658f. Gesamturteil über die Theologie im dritten Jahrhundert, Comm. 535: Veterum illa, qui ante Constantinum vixerunt, theologia universim spectata non differt a nostra, verum si particulatim consideretur et sine partium studio attentius expendatur, mirifice differt . . . Pauca enim illa dogmata, quibus summa religionis Christianae continetur, nondum docta, ut sic loquar, manu tractata et legibus determinata certisque formulis munita erant: Quare vero uni visum erat auctoritate quadam et ingenio praedito, id multi alii minus docti, quod nostra etiam aetate fieri solet, probabant et pro communi totius ecclesiae dogmate habebant.

[3] Die degeneratio zeigt sich auch in der veränderten Kirchenverfassung. Comm. 587; vgl. K. G. [2] I, 337ff., 342.

[4] K. G. [2] I, 859f.

[5] K. G. [2] I, 427ff.; vgl. 435. Politische Gründe bestimmen Konstantins Verhalten im Arianischen Streit (I, 552f.).

[6] K. G. [2] I, 461ff.; die Organisation der Kirche durch Konstantin entspricht der Organisation des Reichs (I, 463f.).

des persönlichen Christentums Konstantins nicht angezweifelt[1]. Sein unchristliches Leben, seine Verschiebung der Taufe und sein lebenslänglicher Katechumenat sprechen nicht dagegen. Seine persönlichen Erlebnisse — das Glück seines christenfreundlichen Vaters und das Schicksal Maximians und Diokletians — haben seine Hinneigung zum Christentum verstärkt. Hat Konstantin anfangs neben der christlichen Religion auch andere für wahr gehalten, so ist er stufenweise zu besserer Erkenntnis vorgedrungen, bis er schließlich im Christentum die einzig wahre Religion erkannt und dem heidnischen Aberglauben den Krieg erklärt hat[2]. Es scheint mir wesentlich zu sein, daß die durch Konstantin entrierte Verbindung von Kirche und »Welt« nicht mehr als Höhepunkt der Depravation und Beginn der Herrschaft des Tiers gewertet wird.

Die innere Entwicklung der Kirche bewegt sich auf der im zweiten Jahrhundert festgelegten Bahn weiter. Origenes ist die geistige Autorität des Jahrhunderts[3]. Neben der scholastischen Theologie steht die mystische, und die wissenschaftsfeindliche Partei mit Mönchen, Asketen und Weibern hatte die Oberhand[4]. Dann greift aber hier die Verfallsidee wieder ein. »Jedermann bekannt« ist es, daß die Laster der Geistlichen mit ihrer Macht und Ehrsucht zugenommen haben[5]. Überhaupt hat sich mit der steigenden Sicherheit und der unterschiedslosen Aufnahme in das Christentum die Zahl der Bösen vermehrt. »Als man von einem auswärtigen Feind nichts mehr zu besorgen hatte, als die meisten Bischöfe sich mit Stoltz, Schwelgerey, Weichlichkeit, Zanksucht . . verunreinigten, als die Lehrer . . mehr Fleiß auf leere Streitigkeiten als auf die Ausübung der Frömmigkeit und Unterweisung des Volks verwendeten, da Unzählige nicht aus Überzeugung sondern entweder aus Furcht vor Strafen oder aus Eigennutz Christen wurden; was ist es wunder, daß

---

[1] Von Chr. Thomasius und Arnold meint Mosheim im Hinblick auf ihre Beurteilung des Konstantinischen Christentums: Ludunt in re seria atque ambiguitate vocabuli Christianus ad parum cautos fallendos abutuntur. Si Christianus homo est, qui formam colendi deum, quam Christiani servant bonam et sanctam esse censet, non dubitem ad hanc sententiam accedere; at si Christianus nemo dici debet, quam is, qui religionem Christianam unice veram, ceteras omnes religiones falsas esse statuit, putem Constantinum tardius et aliquot annis post victoriam de Maxentio Christo nomen dedisse (Comm. 964 f.).

[2] K. G. [2] I, 424ff. — Julians Unternehmen wird im wesentlichen richtig charakterisiert; er selbst war von einem »beynahe altvettelischen Aberglauben«, leichtsinnig, mittelmäßig, und der leeren neuplatonischen Philosophie kritiklos ergeben (I, 440ff.).

[3] K. G. [2] I, 491, 522; vgl. 647ff. — [4] I, 460; vgl. 492ff.

[5] I, 472; vgl. 525ff., 630f., 770; über Augustin, S. 481.

überall ganze Haufen von Lasterhaften hervorgekommen und die kleine Menge der Frommen beynahe von ihnen überwältigt worden?[1]«

Man kann über die Darstellung der folgenden Jahrhunderte bei Mosheim schnell hinweggehen. Sie bringt keine neuen Gesichtspunkte, und man wird in seiner Forderung an die Geistlichen, sie sollten die Kirchengeschichte der drei ersten Jahrhunderte und dann erst die geschichtliche Entwicklung seit dem dreizehnten Jahrhundert kennen, eine Nachwirkung der alten Bewertung der Kirchengeschichte erblicken dürfen, die zugleich ein Licht auch auf Mosheims eigene Auffassung vom Verlauf der Kirchengeschichte wirft[2]. Barbarei, Zeremonien, Aberglauben, die Sammlung der Aussprüche der Väter der sechs ersten Jahrhunderte ersticken das innere Leben in der Kirche. An Karl dem Großen wird die gewalttätige Ausbreitung des Christentums getadelt, und auch Bonifatius kommt nicht gut weg[3]. Das Leben der Geistlichen und der Zustand der Kirche wird ganz in den doch auch konventionellen Farben Arnolds gemalt: Quocumque oculos convertamus, vestigia improbitatis, ignorantiae, luxuriae, aliorumque vitiorum occurrunt, quibus rem publicam tam sacram quam civilem illi corruperunt, qui religionis omnis moderatores et principes videri volebant[4]. Es ist eine der tragischen Folgen der Kritik der Reformation und der Einwirkungen des Humanismus, daß die Protestanten den Sinn für die geschichtliche Größe und für die nationale Eigenart der mittelalterlichen Geisteswelt und Erscheinungen verloren hatten. Das zeigt sich auch an Mosheim. Auch er hat nicht begriffen, daß mit dem sogenannten Mittelalter etwas Neues in der Geschichte beginnt, sondern er sieht es unter der Herrschaft der Verfallsidee als die dunkle Zeit der verfinsterten Wahrheit und Vernunft. Wenn auch im zwölften Jahrhundert ein neues Erstarken der Wissenschaften sich geltend machte, so blieb doch die Religion »durch unzählige Erfindungen des menschlichen Witzes« verdunkelt. Die Päpste verfolgten und vernichteten alle, die sich auf die Schrift statt auf ihre Gesetze stützten. Die Geistlichen hielten das Volk absichtlich dumm und belustigten es »durch einen schauspielmäßigen Pomp«. Die Scholastiker zerstückelten dialektisch die göttliche Wahrheit, ohne sie zu erklären, und blieben an die kanonischen Meinungen der Väter gebunden. Die Mystiker setzten mit ihrer Lehre, daß sich »die Seele eines wahr-

[1] I, 507f.; vgl. 487f.

[2] Kurze Anweisung, S. 153; vgl. 156.

[3] K. G. [2] I, 855; II, 115ff., 73, 11ff., 79. — Mosheim hält gegen Leibniz, Praef. cod. juris nat. et gent. diplom., daran fest, daß das zehnte Jahrhundert »das traurigste und unglücklichste« war. Wie Leibniz denkt übrigens Semler (Sel. cap. eccl. h. II, 526f., Fortsetzung der Baumgartenschen K. G. IV, 453).

[4] K. G. [2] II, 536 (12. Jahrhundert II, 2, 1).

haftig Frommen nicht freywillig sondern durch einen göttlichen Antrieb bewege«, der Vernunft »nicht blos Grenzen sondern entrissen ihr ihre Freyheit gänzlich«. »Daher herrschte anstatt der Religion überall unglaublicher Aberglaube und Unwissenheit[1].« Dabei ist aber Mosheim ernstlich bestrebt, die Päpste gerecht zu beurteilen, so sehr ihm die Institution des Papsttums ein Greuel ist und so sehr er im Streit zwischen Kaiser und Papst auf seiten der Kaiser steht. Es ist bewußte Unparteilichkeit, wenn die polemische Ausnutzung der rein historisch behandelten und unentschieden gelassenen Geschichte von der Päpstin Johanna unterbleibt, oder wenn das Wissen der Päpste um die gefälschte Donatio Constantini geleugnet wird[2]. In der Reformation, die die Wiederherstellung der natürlichen Religion bedeutet, hat Mosheim die Ursache aller großen Veränderungen in Staat und Kirche in der Folgezeit erkannt. Denn sie hat — man ist an Leibniz erinnert — die Freiheit zu denken und zu schreiben eingeführt[3]. Ihre Wirkungen sind also universal; auch die Gegner der Reformation bekommen gerade durch sie bessere Begriffe von der Religion und von ihrem Wesen, und die Verbesserung der Religion hat eine Verfeinerung der Sitten zur Folge[4]. Mosheim hat auch den Zusammenhang zwischen der katholischen Reform, an der er besonders die Bildung und Pflege der Gelehrsamkeit hervorhebt, und der Reformation gesehen[5].

Von Luther heißt es: »An diesem Mann war alles groß«; seine Fehler sind wesentlich Fehler seiner Zeit und seiner Erziehung[6]. Der

[1] K. G. [2] II, 577ff.; vgl. 524ff. — Die Exegese war sehr schlecht (II, 583ff.). In der Dogmatik unterscheidet Mosheim vier Gruppen: 1) diejenigen, die wie Bernhard, Petrus v. Poitiers, Walther v. St. Victor, die Dogmen mit Hilfe der Schrift und der Väter, ohne Einmischung der Vernunft, erklärten; 2) die sententiarii, die etwaige Schwierigkeiten mit der Vernunft beseitigten (Petrus Lombardus, Hugo); 3) die siegreichen Dialektiker (Abälard), die in der eigentlichen Scholastik weiterleben; 4) die Mystiker, die statt der Vernunft Betrachtung forderten und die Dialektiker bekämpften (Joachim, Richard v. St. Victor). (II, 581ff.) Von den Dogmatikern des dreizehnten Jahrhunderts sagt er: »Der kennet alle, der entweder den Albertus Magnus oder seinen Schüler, Thomas Aquinas kennet.« (II, 749.)

[2] Siehe Heussi, Die Kirchengeschichtschreibung J. L. v. Mosheims, S. 58f.

[3] K. G. [2] III, 5. — Die Idee der testes veritatis ist, wie wir sahen, gefallen. Trotzdem erkennt Mosheim an, daß Reste echten Christentums sich wesentlich bei den Mystikern erhalten haben (ibid. III, 31f.).

[4] K. G. [2] III, 188ff.; vgl. 184ff. — [5] Ibid. III, 202f.; vgl. 225ff., 241ff.

[6] III, 34f.; besonders in der Polemik war er, wie alle seine Gesinnungsgenossen, außer Melanchthon, »allzu hitzig und beissend«; indessen muß man diese Mängel »nach den Umständen der Zeit« und im Vergleich mit der Grausamkeit der Gegner gerecht beurteilen (III, 329).

Kampf gegen die Unwissenheit, die Mutter des Aberglaubens, und seine Folge, der »Flor« der Wissenschaften, werden mit Befriedigung registriert[1]. Man ist daher nicht überrascht, daß Melanchthon — der große Mann, der durch Beispiel, Ansehen und Unterricht weit gewirkt hat — als Befreier der Wissenschaft von allem Wust neben den Befreier der Religion gestellt wird[2]. »Hätte er etwas mehr Standhaftigkeit und Muth gehabt; hätte er sich etwas weniger bemühet, jedermann zu gefallen und wäre er vermögend gewesen, allen in der Jugend eingesogenen Aberglauben von sich zu werfen, so hätte er billig den Namen des grössten Mannes verdient.«

Haben Luther und Melanchthon im Kampf gegen die Scholastik zunächst alle Philosophie in der Dogmatik verworfen, so haben sie sich bald eines Besseren belehren lassen und eingesehen, daß die Philosophie notwendig sei, »um die Freyheit des Witzes einzuschräncken und die Religion zu vertheidigen«. Melanchthon war nicht strenger Aristoteliker sondern Eklektiker, hat aber — und seine Schüler haben im Kampf gegen die Jesuiten darin noch mehr getan — mehr und mehr auch das, »was die scholastische Philosophie Verdrießliches und Rauhes hat«, in die Dogmatik einzuführen begonnen[3]. Neben den Anhängern Melanchthons gab es noch die reinen Aristoteliker, die Ramisten und die Anhänger der Paracelsischen und Fluddschen Philosophie wie Weigel und später Arnd[4]. Erst Spener und die Universität Halle haben die Herrschaft der scholastischen Philosophie gestürzt.

Mosheim hält sich mit diesen Ausführungen von der Idee eines unmittelbar nach der Reformation eingetretenen Verfalls fern, obwohl er etwa die Sittenverderbnis der Lutheraner, für die er vornehmlich die Aufhebung des Bannes verantwortlich macht, ausdrücklich erwähnt[5]. Er hat auch die Heranziehung der Philosophie in die Dogmatik trotz aller Abneigung gegen die Philosophie nicht absolut verurteilt. Vielmehr nähert er sich hier Formulierungen, die, innerlich vorsichtiger und zurückhaltender, doch an Semlers Gedanken von der doppelten Wahrheit erinnern. Mosheim ist der Überzeugung, daß die philosophisch-scholastische Theologie nicht auf die Kanzel gehört — der Gemeinde

[1] III, 312ff.

[2] III, 50f., 315f. — Mosheim bewundert Melanchthons Stil mit seiner Fähigkeit, Schweres leicht auszudrücken. »Kein einziger schöner Geist« hat »der Religion durch seine Gelehrsamkeit und Genie grössern Vorteil gebracht als Melanchthon«.

[3] III, 316, 326f.; vgl. Kurze Anweisung 104f.

[4] III, 316ff.; vgl. Kurze Anweisung 105. — [5] III, 308f.

soll nur biblische Theologie gebracht werden —, während sie für Gelehrte und in der Polemik unentbehrlich ist[1].

Mosheim zeigt sich in seiner Auffassung der Reformation nicht nur nicht im Bann der Verfallsidee, sondern man kann hier das keimende Bewußtsein vom Fortschritt in der Geschichte wahrnehmen. Die Gegenwart steht höher als die Vergangenheit; sie hat das Werk der Reformation fortgeführt, ja vollendet. Sie ist dem unendlich fernen Ziel näher gekommen. Das ist die Stimmung der Aufklärung. Die Reformatoren haben nicht die ganze Wahrheit auf einmal gesehen, sondern sie hatten »nur das ordentliche Licht des Verstandes und der Vernunft und mußten wie Leute, die aus einer langwierigen Finsterniß an das Licht kommen, nur allmählich heller sehen lernen«. So ist die Erkenntnis der Gegenwart besser; denn es ist Mittag geworden und das Auge hat sich an die Helligkeit gewöhnt[2]. Von hier aus entschuldigt er auch die theologischen Streitigkeiten, deren Nutzen für die Klarheit der Lehre er nicht erkennt.

Mosheim, der von einer esoterischen Behandlung der Kirchengeschichte nichts wissen will und der auch die stilistische Seite der Darstellung nicht vernachlässigt[3], ist der üblichen Gliederung des Stoffes nach Zenturien gefolgt, »ob sie gleich ihre Schwierigkeiten hat«, und hat in dieselbe eine »durch gewisse Hauptveränderungen« bestimmte Einteilung — »man nennet sie Epochen« — eingefügt. So gewinnt er vier Epochen, deren Endpunkte durch Konstantin den Großen, Karl den Großen, Luther und durch seine Zeit bestimmt sind[4]. Die Geschichte der Lutherischen Kirche wird in drei Perioden zerlegt, die »nach Luthers Wink und Willen« sich gestaltende Zeit bis 1546, die durch Melanchthon bestimmte Entwicklung bis 1560 und den Rest des Jahrhunderts[5]. Sieht man hier überall die Ansätze zu einer die Zenturieneinteilung sprengenden Ordnung des Stoffes, so sind die Gesichtspunkte, nach denen die

[1] Kurze Anweisung 105f., unter Berufung auf die in den katholischen Fakultäten vollzogene Scheidung.

[2] III, 323; vgl. 328 u. 381ff.: »Daß Leute, die aus der dicksten Finsterniß plötzlich ans Licht kommen, nicht alles gleich so sehen . . . wie die, welche lang am hellen Tage gewandelt sind, darüber darf man sich eben nicht wundern. Über dieses war dieses Zeitalter etwas roh . . .« »Ob sie mit Bosheit oder aufrichtig und ehrlich zu Werk gegangen, das können nicht wir, sondern nur der, welcher die Herzen der Menschen prüfet, bestimmen.«

[3] »Die Geschichte ist eine Schule aller Menschen, die nicht unvernünftig sind.« »Sie soll malen und soll doch ohne Farben malen.« Versuch 39 u. 42. Auch mit diesen ästhetischen Gesichtspunkten hängt vielleicht die starke Zunahme der gelehrten Anmerkungen, in denen die Auseinandersetzung mit den gelehrten Streitfragen wesentlich vollzogen wird, zusammen.

[4] K. G. [2] I, 15. — [5] III, 330ff.

Gliederung der einzelnen Jahrhunderte durchgeführt wird, unglaublich primitiv und dürftig. Der Betrachtung der äußeren Zustände der Kirche, wobei zunächst die glücklichen und dann die widrigen Geschicke verfolgt werden, folgt die Darstellung der inneren Zustände; hier werden die allgemeine Wissenschaft und Gelehrsamkeit, das Kirchenregiment und die Lehrer, die Lehre, die Zeremonien und die Ketzer behandelt[1].

[1] Die Kirchengeschichte seit der Reformation gliedert sich in eine Geschichte der allgemeinen Kirche und in eine besondere Geschichte der einzelnen Konfessionen (III, 3). – Die Geschichtsauffassung des englischen Deismus möchte ich, so wichtig sie ist, hier nicht behandeln. Nur hingewiesen sei auf Tolands Christianity not mysterious (ed. Zscharnack 1908). Toland steht und fällt mit dem Bemühen, seinen rationalen Offenbarungsbegriff als den ursprünglichen, den kirchlichen als eine priesterliche Fälschung späterer Jahrhunderte zu erweisen. Er lehnt die humanistische Theorie, als sei das Evangelium aus dem Sinn der Väter oder der Doctores ecclesiae zu verstehen, ab. Auch die aus leidenschaftlichen Menschen bestehenden Konzilien sind keine Autorität (Fragestellung, S. 67f.). Toland will sich demgegenüber nur an die Schrift, deren Vernunftmäßigkeit seine entscheidende Voraussetzung ist, halten (Fragestellung 68f.). »Wer mir auch immer etwas offenbart . . . dessen Worte müssen verständlich sein und die Sache selbst möglich« (II, 16, S. 85). Alle »Unparteiischen« müssen einsehen, daß Mysterium im N. T. niemals etwas ganz unbegreifliches ist (III, 35, S. 113; vgl. III, 29, S. 107). Ganz antitraditionalistisch meint er, unter Berufung auf Fontenelles Histoires des oracles, »daß Wahrheit und Falschheit durch Stimmenmehrheit oder durch gewisse Zeitperioden bestimmt werden sollen, scheint mir die lächerlichste aller Torheiten zu sein« (III, 38, S. 114f.). Trotzdem legt Toland Gewicht auf den Nachweis der Übereinstimmung der Väter, und zwar der Väter der drei ersten Jahrhunderte, mit seiner Meinung (III, 40ff., 45). Der Aufriß der Kirchengeschichte geschieht ganz unter dem Einfluß der Verfallsidee, die seine Hypothese beweisen soll. Christus predigte die »reinste Moral«, »den vernünftigen Gottesdienst und die richtigen Vorstellungen vom Himmel«, ohne alle Zeremonien (III, 78). Es ist die heilige simplicitas, ohne Philosophie und Mysterien, die in der Urchristenheit herrscht (II, 26, S. 90). Das wird unter dem Einfluß von Juden und Heiden und unter apologetischen Tendenzen anders. »Sie dachten, der erfolgreichste Weg, sie für sich zu gewinnen, sei der Weg des Kompromisses, . . . sodaß sie schließlich auch Mysterien aufstellten« (III, 78f.). So werden Taufe und Abendmahl in Mysterien verwandelt und die heilige simplicitas wird in heidnischen Aberglauben depraviert (III, 79f.). Die Philosophen haben dann ihre Schulmeinungen ins Christentum eingeführt. »Indem sie vorgaben, ihre Philosophie zur Verteidigung des Christentums zu verwenden, vermischten sie beides so miteinander, daß das, was vorher einem jeden deutlich war, jetzt nur noch Gelehrten verständlich wurde« (III, 81). »Unheilbar« wurden alle diese Mißbräuche, als sich die Kaiser dem Christentum zuwandten. Viele traten jetzt um persönlicher und politischer Vorteile willen zum Christentum über und nahmen die »alten Vorurteile« aus dem Heidentum mit herüber (III, 82). Das ganze heidnische Zeremonien- und Mysterienwesen strömt ins Christentum herein, und die »neugeprägten christlichen Mysterien« entsprachen ganz den

3. Von seinem eine neue Periode der Historisierung der Theologie einleitenden Kampf gegen die Annahme einer unveränderlichen Lehre ist Semler zur Polemik gegen alle traditionalistischen Elemente in der Auffassung von der Kirchengeschichte gekommen. Semler sieht, daß eine traditionalistische Bewertung der Geschichte seinem methodischen Grundsatz, daß man sich als Historiker vor allem vor dem Eintragen der eigenen Meinung oder der Vorstellungswelt der Gegenwart in die Vergangenheit hüten müsse, hemmend im Wege steht[1]. Keine geschichtliche Epoche kann für die eigene Meinung maßgebend und autoritativ sein. »Wo ist auch nur einer von den ältesten Schriftstellern, dessen Theorien ... wir selbst anzunehmen uns entschlössen![2]« Auch die Reformation konnte die apostolische Zeit nicht restituieren. Das Christentum »soll dahin weder in den Lehren und ihrer Vorstellung noch in den äusserlichen Handlungen gebracht werden, weil wir nicht in jener Zeit leben«[3]. Semler hat ein klares Bewußtsein von dem unüberbrückbaren Abstand zwischen Gegenwart und Vergangenheit und von dem Recht, das der jeweils Lebende hat. Und auch von den entscheidenden Epochen in der Kirchengeschichte gilt es: »Aller Anfang ist Anfang und ist klein, so wichtig er an sich heissen kann[4].« Hiermit verbindet sich das Bewußtsein der Aufklärung von der höheren Stufe, die in der eigenen Zeit natürlicherweise erreicht worden ist[5]. Es ist nicht meine Aufgabe, den Zusammen-

heidnischen (III, 84ff.). Waren die Mysterien, eine Erfindung schlauer und herrschsüchtiger heidnischer Priester (III, 3), im ersten Jahrhundert noch von geringer Bedeutung, so beginnen sie, sich im zweiten und dritten Jahrhundert festzusetzen, und vom vierten Jahrhundert an ist der ganze heidnische Aberglauben in der Kirche (III, 91). Sie haben den Weg gebahnt für die hierarchische Organisation der Kirche, die in den Unfehlbarkeitsansprüchen des Klerus, der allein das Recht der Schriftauslegung hat, gipfelt (III, 94f.). Überall hier hört man den Rhythmus und die Deutung, welche die Verfallsidee der Kirchengeschichte gibt. – Ähnliche Beobachtungen kann man auch an Tindales Christianity as old as the creation [3] (1732) machen. Vgl. auch Bolingbroke über die verfälschte Entwicklung des Christentums bei Lechler, Geschichte des englischen Deismus, S. 406, Chubb. ibid., S. 349 u. 357.; Morgan über die unvollkommene Reformation, ibid. 386.

[1] Lebensbeschreibung (1782) II, 156f., 170.

[2] Versuch eines fruchtbaren Auszuges der Kirchengeschichte (1773), Vorr. II; Lebensbeschr. I, 277, 280f., II, 157.

[3] Hist.-theol. Abhandlungen (1760) I, 404.

[4] Auszug II, Vorr.; Abhandlung von freier Untersuchung des Kanon (1771) I, I, 122.

[5] Im Hinblick auf den Stand der Theologie in seiner Zeit meint Semler (Versuch einer freieren theol. Lehrart, 1777, S. 72): »mit dem Wachstum der Hülfsmittel zu einer gründlichern Gelehrsamkeit hat unausbleiblich auch die

hang der Semlerschen Methodologie und seiner wissenschaftlichen Arbeit mit diesen Prinzipien darzustellen; nur darauf will ich hinweisen, daß die energische Ablehnung von allem Traditionalismus, mag er sich auch auf Rivet, R. Simon u. a. berufen, in den Tiefen seiner Gesamtanschauung begründet ist. Dieser keimende historische Relativismus lehnt die Autorität der Väter ab, die auch der Humanismus sich assimiliert hatte, und die etwa der Sozinianer Sand unter dem Einfluß der traditionalistisch-humanistischen Welle in der Theologie in seiner Kirchengeschichte immer wieder bezeugt[1]. Gewiß sind die Väter Väter und für die historische Erkenntnis der Anfänge des Christentums von ungeheurem Wert, aber man braucht ihnen nicht wie Familienoberhäuptern zu gehorchen; libera religionis indoles eius generis jus non dicit. Nostrae aetati et nostrae rei tam non omnino conveniunt, ut potius rudius et tenue huius temporis ingenium oporteat observare quam ad nos sedula et invenusta imitatione transferre[2]. Aber so stark dieser antitraditionalistische Zug ist, so muß man sich doch vorhalten, was es bedeutet, wenn Semler immer wieder diese Gedanken ausspricht. Wie stark trotz allem das traditionalistische Verständnis der Kirchengeschichte noch im achtzehnten Jahrhundert gewesen ist, und wie sehr Semler gerade an diesem Punkt der Schüler des größeren Arnold gewesen ist, das zeigt der die Kirchenhistorie behandelnde Abschnitt in seiner Lebensbeschreibung[3]. Und doch ist Semler selbst nicht ganz frei von letzten Resten traditionalistischer Stimmung. Wenn er den von ihm dankbar hochgeschätzten Calixt wegen seiner Verehrung der fünf ersten Jahrhunderte tadelt, so gibt er doch auf der anderen Seite selbst zu: »So viel ist doch wahr, daß die öffentliche Unrichtigkeit und Verdorbenheit in diesem Zeitraum noch nicht herrscht, als seit dem sechsten Jahrhundert immer mehr um

---

Theologie eine bessere und würdigere Gestalt nach und nach annemen müssen«, und zwar hebt er, außer der Philologie und Philosophie, die Dogmengeschichte mit ihrem Hinweis auf öffentliche und private Lehren und auf die lokale und zeitliche Bedingtheit aller Dogmen, und die sich aus diesen Voraussetzungen ergebende Zerstörung des Glaubens an die Vollkommenheit der alten Kirche und an die Unverbesserlichkeit des Luthertums, hervor.

[1] Semler gegen Sand: Freiere Lehrart 69, 77f.; Leben I, 277.

[2] Historiae ecclesiasticae selecta capita (1767) I, 70: Etsi facile jam de eo constat Christianos, qui nos aetate antecesserunt, scriptores suo maxime et tempori et loco fuisse obsecutos et scriptionum suarum indolem ad hominum sui temporis ingenium atque usum adaptasse: tamen non est inficiandum hoc ipsum si recte observetur, praecipua utilitate ad nos ipsumque religionis liberalem modum non carere; vgl. Praef. I, 10f.

[3] II, 154ff.

sich greifet[1].« Aber mehr als das zeugt von traditionalistischer Stimmung bei Semler das auch Kleinigkeiten — und gerade sie mit Vorliebe — verwertende Bestreben, in der Vergangenheit Zeugen für die eigenen theologischen Ideen nachzuweisen.

So hat denn auch Semler die Kirchengeschichte unter der Herrschaft der Verfallsidee gesehen, obwohl sich bei ihm, mehr noch als bei Mosheim, eine durch Ideen bestimmte Auffassung der Kirchengeschichte geltend macht, welche zur unmittelbaren Polemik gegen die Vorstellung von der Degeneration der Kirche im Lauf ihrer Entwicklung führt. Ich will beides, die aus der Verfallsidee und die aus den »Ideen« hervorgegangenen Vorstellungen, gesondert darzustellen versuchen.

Jesus wollte, mancherlei Tendenzen seiner Zeit aufnehmend, keine national-partikularistische sondern eine universale Religion bringen; wie er das Unwürdige an den jüdischen Lehrern getadelt hat, so hat er statt einer »unfruchtbaren, äusserlichen Religion« eine richtigere Erkenntnis und Verehrung Gottes durch sein Beispiel bestätigt. Sieht man von allem Lokalen und Zeitlichen ab — denn seine und der Apostel Akkommodation an die Bedürfnisse der Zeitgenossen ist »historisch gewiß« — so ist diese allgemeine und die Glückseligkeit fördernde Religion die vollkommenste[2]. Semler rechnet nun unfraglich mit einem Verfall nach der »besten« apostolischen Zeit, den er teils auf die falsche Interpretation der heiligen Schrift, teils auf die zunehmende Versinnlichung des Geistigen, teils auf klerikalen, das Heidentum nachahmenden Gouvernementalismus, teils auf die aus der Neigung zum Fanatismus sich ergebenden Übertreibungen in Märtyrerverehrung und Askese zurückführt. Jüdische und heidnische Einflüsse haben mit einem Wort die »Mängel des Lebens« und die »Herrschaft des Aberglaubens« in der Großkirche verursacht, und diese Einwirkungen machen sich schon nach dem Tod Jesu in Lehre und Verfassung der Kirche geltend[3]. Fühlt man sich bei dieser Konstruktion nicht selten an Morgan erinnert, so läßt der Hinweis auf den ungünstigen Einfluß der Mysterien und der heidnischen Philosophie, denen man »bald anfänglich« aus apologetischen Gründen sich akkommodierte, an Whiston oder Toland denken. »Der Ton des Wunderbaren verdarb alle Köpfe.« Der universale und innerliche Charakter der christlichen Religion wird jedenfalls schon im ersten Jahrhundert mit steigender

[1] Freiere Lehrart 57; vgl. 54; Leben I, 257. — Auch die Unterscheidung von guten und schlechten Vätern (ibid., S. 20) weist schließlich in traditionalistische Richtung.

[2] Freiere Lehrart 159ff.; vgl. S. 3f.

[3] Ibid. 216f., 162ff., 401; Commentarii historici de antiquo Christianorum statu (1771f.); § 81, 89; H. e. sel., cap. I, 10ff.; Auszug I, 24.

Tendenz durch partikulare, äußerliche und temporäre lokale Elemente verdrängt[1]. Dazu kommt, daß mit dem vierten Jahrhundert die Übertreibung des Gedankens von der Einheit der Kirche zum Vorteil der äußern Lehre zur Herrschaft des Klerus in der Kirche[2] führt, während die Gemeinden ursprünglich »von einander unabhängige christliche Gesellschaften in einer und derselben Stadt« waren. Dabei verschlechtert sich die Kirche immer mehr — »wir finden einen greulichen Anwachs von Dummheit und Aberglauben, worüber die Herrschaft der Bischöfe sehr bequem befestiget werden konnte« — und die »Unwürdigkeit«, Ausartung und Schädlichkeit des »sogenannten« Christentums wird mit dem Hinweis etwa auf die »fanatischen Wildheiten« der Mönche, auf die »mangelhaften« halbheidnischen Bekehrungen, auf die persönliche Rivalität und Lasterhaftigkeit der Bischöfe und auf die politischen Maximen der christlichen Kaiser erhärtet. Seit dem fünften Jahrhundert gibt es eigentlich statt der Kirchengeschichte eine »Geschichte christlicher Staaten, in welcher Bischöfe und andere Geistliche sehr viel Einfluß haben«[3]. Wenn auch die nicht so betonte Verleihung des Titels episcopus oecumenicus durch Phokas an den Papst nur ganz nebenher erwähnt wird, so mag man doch aus der Beurteilung des Christentums, das in dieser Zeit besonders »lächerlich, verächtlich und unwerth« ist, einen Nachklang des tiefen Einschnittes, der früher an dieser Stelle der Kirchengeschichte gemacht wurde, heraushören dürfen[4].

---

[1] Auszug I, 7ff., 237; Lehrart 8ff. Auch den Einfluß der Häretiker auf die Ausbildung der Arkandisziplin im Gegensatz zur katholischen Tradition hat Semler gesehen. H. e. sel., cap. I, 48.

[2] Lehrart 13ff., 182ff.; H. e. sel., cap. I, 3f., I, 100, 109, 205.

[3] Auszug I, 64, 99, 106f., 116ff., 128, 154, 158, 189, 211, bes. S. 117f.: »Man wird leicht gewahr werden, daß die immer grössere Verwirrung und Verderbnis, so unter der Larve der christlichen geheimnisvollen Religion überhand genommen, vorzüglich daher entstanden ist, daß man von Zeit zu Zeit besondere Zusätze von der Historie Christi, als Ergänzungen der ältesten zu kurzen Nachrichten, mitzutheilen angefangen hatte.« — Über Konstantin I, 58: »Es ist eine andere Frage, ob diese grossen öffentlichen Freiheiten und Vorzüge in der That der wahren christlichen Religion, welche wirklich edle und vollkommene Menschen macht, vorzüglich beförderlich gewesen; indes muß man doch die Beurtheilung nicht übertreiben, als wenn dis eine Quelle von lauter Schaden und Nachtheil für das eigentliche Christenthum gewesen wäre. Wenn die Christen vorher wirklich in der eigentlichen christlichen Vollkommenheit und Fertigkeit schon ernstlich begriffen gewesen wären: so würden sie weder nach solchen Reichthümern selbst begierig noch auch unwürdige Haushalter darüber geworden seyn.« — Über Augustin I, 105, 115. Das »unrechtmäßige Ansehen«, in dem er stand, hat viel Kämpfe erregt. Pelagius erscheint demgegenüber als »freidenkend«.

[4] Ibid. I, 158; vgl. 215; H. e. sel., cap. I, 366.

Ganz von selbst werden bei dieser pessimistischen Auffassung der Großkirche und ihres Christentums die Ketzer, deren Beurteilung auf »Vorurtheilen und oft auf bösen Absichten« beruht, zum Hort der wahren innern Frömmigkeit und der christlichen Moral. Sie sind von den Lastern der mächtigen Kleriker frei und haben durch ihr Verfolgtwerden und durch ihr Dasein viel Verdienste um die Ausbreitung des Christentums. »Ein christlicher Kaufmann, oder Reisender, ein Gefangener . . hat hierbey mehr Verdienst als jene geweihten Mißionarien[1].«

Und doch ist diese pessimistische, unzweifelhaft von G. Arnold beeinflußte Deutung der Kirchengeschichte, wie sie sich aus der Verfallsidee ergibt, nicht das Ganze, was Semler bringt. Hineingearbeitet sind in das Verfallsschema die großen historischen Grundgedanken Semlers, die zu einer Umformung und Aufhebung der Verfallsidee führen. Ich kann mich hier kürzer fassen, da wir verschiedene eingehende Darstellungen der Gedankenwelt Semlers besitzen[2]. Es handelt sich zunächst einmal um die Erkenntnis des Unterschiedes zwischen Theologie und Religion und sodann um die in den Gedanken von der doppelten Wahrheit hinüberspielende Scheidung zwischen öffentlicher und privater Religion. Wenn die Theologie die durch zeitliche und lokale Einflüsse bedingte Kirchensprache ist, die sich in ständigem Wechsel der geistigen Umwelt akkommodieren muß, so ist die Umbildung der Lehre Christi und des Christentums nichts moralisch Verwerfliches sondern eine notwendige und natürliche Erscheinung[3]. Das Unheil besteht nur eben

[1] Auszug I, 421f.; H. e. sel. cap., praef. I, 16, 19ff., 21: Igitur ille locus, qui est de haereticis et de haeresibus, apud vetustiores historiae eccl. scriptores, non est incorruptus, aut locupletis quasi testimoniis ad nos gravis. Auszug, Vorr. I, 99; Lehrart 13f.; vgl. die interessante Ableitung der altchristlichen Ketzer aus dem alexandrinischen und palästinensischen Judentum und aus dem Heidentum, H. e. sel. cap. I, 42ff. Siehe auch Auszug I, 37ff. Hier ist historische Linienführung. Lehrart 167ff.: »Es gehören also sehr viele Christen, die seit dem zweiten Jahrhundert in grosser Anzahl den Häretikern beigezälet werden, mit zu den Christen, welche die Ausbreitung und Kraft der christlichen Lehre beweisen.«

[2] Vgl. H. Hoffmann, Die Theologie Semlers (1905); L. Zscharnack, Lessing und Semler (1905); P. Gastrow, J. S. Semler (1905).

[3] So erkennt Semler παράδοσις und Tradition als Wurzeln der dogmatischen Verengerung der Theologie (Lehrart 1ff.). Semler will (Auszug II, Vorr.) zeigen, »daß es nie eine, ein für alle Mal abgemessene unveränderliche Vorstellung des Inhalts der christlichen Lehre und Religion gegeben habe . . . folglich gleich Anfangs die Verknüpfung der practischen Wahrheiten zwar auf eine mannigfaltige und sehr verschiedene Art stattgefunden, aber auch wirklich mit einer eben so gewis wachsenden Ausbesserung der Menschen verbunden gewesen« . . . »daß folglich es der Sache nach nicht angehet, eben dieselben Vorstellungen und Beschreibungen, welche sich nach Zeit und Ort wahrhaftig stets verändert

darin, daß die Menschen diesen Unterschied verkannt und die variable Theologie als ewige Wahrheit ausgegeben und aufgezwungen haben, wobei die freie private Religion blutig unterdrückt worden ist. Die öffentliche Religion, die Theologie, verdrängt die Privatreligion, und damit dient die Religion nicht mehr der »Besserung« sondern der Macht, der »Erweiterung der bürgerlichen Herrschaft«, und die Befolgung äußerlicher Gesetze und »der andächtige Gebrauch der Augen« wird die Hauptsache im Christentum[1]. Auf der andern Seite aber kommt Semler von hier aus zu seiner Polemik gegen Mosheim, der im Neuplatonismus die Ursache der Zerrüttung der Kirchenlehre und der christlichen Frömmigkeit gesehen habe. Die Hellenisierung des Christentums, die Semler aus dem alexandrinischen Judentum, aus der Platonischen λόγος-Philosophie und aus dem Einfluß der Septuaginta herleitet, bedeutet keine Korruption des Christentums, sondern sie ist eine naturgemäße Erscheinung, welche die Elastizität und Lebensfähigkeit der neuen Religion erweist[2]. Mosheim übersieht die Mannigfaltigkeit und die »Stufen« in der Geschichte des Christentums und auch die Schönheit der heidnischen Philosophie, die ein Christentum ohne den historischen Christus ist, und die — anders als der Aberglaube — das Christentum nicht geschädigt hat[3]. Aus denselben Motiven heraus hat Semler auch ein objektiveres Urteil über Konstantin den Großen und seine Politik wie über die Bedeutung des vierten Jahrhunderts gefällt, das man freilich auch nicht mit den meisten Historikern als Blütezeit der Kirche auffassen darf[4].

Die eigentümliche doppelseitige Stellung Semlers bringt am besten seine Unterscheidung von öffentlicher und privater Religion zum Aus-

---

haben, als die einzig wahren und besten zu empfelen«. Auf der anderen Seite aber ist es auch »ein vergeblicher Zorn und Unwille, wenn man in jenen vorigen Jahrhunderten die platonische, stoische, aristotelische Denkungsart gar als listige Verfürungen des Teufels ansiehet«.

[1] Auszug II, Vorr.; vgl. Lehrart 138. Theologische Lehrsätze sind nicht »die heiligsten Wahrheiten der Religion selbst«; vielmehr ist diese Gleichsetzung »papistischer Herkunft« (Versuch, Vorr.).

[2] Lehrart 170ff.; vgl. 166; H. e. sel. cap. I, 60f.; Hist. Sammlung über die Beweisstellen der Dogmatik (1768) II, 12; Auszug I, 31f.

[3] Lehrart 170ff., 179; vgl. 166.

[4] H. e. sel. cap. I, 100: Non sumus adeo difficiles aut moleste sanctuli, ut fere pati non possimus res christianorum externas pacatas tandem et tranquillas, post satis multas atque acerbas vexationes et calamitates; nec religionis perfectionem supra humanum modum ultro informare solemus; sed negare atque infitiari non audemus longe plus corruptionis et detrimenti provenisse ad ingenuam religionis liberalis indolem quam fausti luminis atque adjumenti. Vgl. I, 109, 115f., 121ff.

druck, auf die ihn nicht nur die Mystiker und Fanatiker sondern vermutlich auch die katholischen Theologen geführt haben[1]. Auf der einen Seite steht die private Religion, die »practische christliche Wahrheit«, die letztlich in der individuellen Erfahrung wurzelt. In dieser persönlichen Religion sind alle Christen einig über alle lokalen und temporären Schwankungen der Kirchensprache hinaus. Auf dieser Grundlage könnte eine Einigung herbeigeführt werden bei gleichzeitiger »Ungleichförmigkeit der äusserlichen Religionsordnung«. Diese erfahrene Religion fällt schließlich mit der natürlichen Religion, mit der Anerkennung Gottes und der Pflicht, ihn ordnungsgemäß zu verehren, zusammen. Das höchste Gebot ist hier die Freiheit, und die Legitimation ist das moralische Leben. Die Exkommunikation betrifft nur die Ausschließung aus der sichtbaren Kirche mit ihrer öffentlichen Religion, und nicht aus der unsichtbaren Kirche der inwendigen Christen[2]. Auf der andern Seite steht die öffentliche Religion, deren Ausdruck die wesentlich für die Gelehrten in Frage kommende Theologie ist, und die gemäß der Veränderungen der menschlichen Gesellschaft und ihrer geistigen Bedingungen dem Wechsel unterworfen ist. Auch die Religion Jesu und der Apostel ist ebenso wie das Apostolikum zeitlich bedingte Theologie und deshalb nicht absolut verbindlich[3]. Die Stabilität in dieses ewig sich verändernde Gebilde der öffentlichen Religion — hier zeigen sich die Einflüsse des Christian Thomasius deutlich — bringt der Landesherr, unter dessen Hoheit das äußere Kirchenwesen steht. Nur der Landesherr hat das Recht, Änderungen an der öffentlichen Religion vorzunehmen. Zwang ist auch hier verpönt, aber ebensowenig hat der einzelne das Recht, seine Privatmeinung als allgemeingültige öffentliche Religion auszugeben, wie auch alles Schelten auf die Dogmen als auf die »Beweise der verderbten Vernunft« Fanatismus verrät[4]. Den Ausgleich zwischen öffentlicher und privater Religion schafft die Toleranz, die auch die verschiedenen öffentlichen Religionsgemeinschaften untereinander im Bewußtsein ihres ge-

---

[1] Leben II, 139; vgl. 152 u. 163. S. Perronius und Berleius ap. ad Jakob von Großbrit. Auch bei Mosheim dürften in dieser Richtung verlaufende Zusammenhänge vorliegen.

[2] Auszug II, 343f., Vorr. III; Lehrart 84f.; 199, 14.

[3] Lehrart 80ff., 199ff.

[4] Lehrart 80ff., 194f. — Wie weit Semler hiermit von Arnold entfernt ist, sieht man aus seiner Beantwortung der »fanatischen« Frage aus dem Luth. ante Luth., die er Arnold zuschreibt, ob man auf Universitäten Pastoren und Doctoren machen könne: »Gewiß, ganz allein, denn der h. Geist macht fromme Christen, aber keine theologos« (Auszug I, 403f.).

schichtlich relativen Seins üben sollen[1]. Das Letzte ist nicht die Einheit sondern die Mannigfaltigkeit, wie denn auch Semler in allen Unionswünschen die Gefahr der Verkümmerung und der Intoleranz gespürt hat. Der Verfall mit allen seinen Konsequenzen tritt durch die Nichtberücksichtigung dieses Unterschiedes, der auf den von Theologie und Religion herausläuft, ein, indem die Privatreligion als Ketzerei unterdrückt und die öffentliche Theologie als allein seligmachende Wahrheit allen Menschen aufgezwungen wird. Daß diese Scheidung mit dem Gedanken von der doppelten Wahrheit zusammenfällt, geht auch daraus hervor, daß Semler die Notwendigkeit der öffentlichen Religion mit der Existenz der Masse beweist, und daß er außerdem noch bestrebt ist, darzutun, daß seit Jesus stets eine doppelte Lehrart im Christentum angewandt worden ist, die historische für die Masse und die philosophische für die Theologen. »Geübte gelehrte Zeitgenossen konten nicht also behandelt werden, als der gemeine Haufe[2].« Man versteht aber auch jetzt, warum für Semler das Individuum und seine Seele das Herz der Kirchengeschichte ist, und warum er der Überzeugung ist, daß die Geschichte der Kirche nur die Geschichte der äußeren Religion ist, ohne die Geschichte der Frömmigkeit, »das eigene Christenthum, oder seine practischen Erleichterungen und Hindernisse« zu behandeln[3]. Hier reicht er an Arnold ganz nah heran, über den er mit seiner relativistischen und doch nach Objektivität ringenden Beurteilung der öffentlichen Religion und der Theologie hinauswächst.

Man muß diese tief in der sich anschmiegenden Persönlichkeit[4]

---

[1] Semlers Ideal ist im römischen Imperium verwirklicht gewesen, wo »neben der öffentlichen Religion, die übrigens gleichsam dem Volk und den bestellten öffentlichen Religionsbedienten überlassen wurde, sehr viel freies Nachdenken« bestand, »daß wenig Vornehmre selbst an der Religionsübung weiter Antheil nahmen, als zu politischen Absichten nöthig waren. Unter den Gelehrten war insbesondere völlig frey, was für eine Philosophie zur Ausbesserung des Verstandes und der Lebensart jeder wälen und behalten wolte« (Auszug I, 8); vgl. Lehrart 205.

[2] Auszug, Vorr. II; Lehrart 10ff., 179f.

[3] Leben II, 154. – Zweck der Kirchengeschichte ist für ihn die Befreiung von Vorurteilen (Auszug, Vorr. I, Vorr. II). Wie hoch Semler die Wissenschaft schätzt, geht aus seinem Urteile hervor, daß die Reformation, zum Teil wenigstens, durch die besser gewordenen kirchengeschichtlichen Erkenntnisse bewerkstelligt worden sei (Auszug, Vorr. II). Semler ist nicht frei vom Stolz des Professors und bekämpft durchaus die pietistische Feindschaft gegenüber der Wissenschaft. Die Wissenschaft aber ist bei ihm schöpferische Forschung geworden.

[4] Der junge Semler hat nicht nur wie sein Meister Baumgarten vorgetragen sondern auch seine Handschrift nachgeahmt (Leben II, 148).

Semlers wurzelnde Doppelseitigkeit im Auge behalten, wenn man die ausgesprochene Ablehnung der mystischen Frömmigkeit als »Fanatizismus« verstehen will. Der Rationalist und der Territorialist sträubt sich, trotz aller Betonung der Erfahrung in seiner Theologie, gegen die mysteriöse Mystik, die für ihn schließlich doch nur depravierter Katholizismus ist, und gegen die Ansprüche der »fanatischen« Frömmigkeit, die »eigene Erfindung und Verbesserung des Christentums« zu »allgemeinen Vorschriften« zu machen. Mit der Erhebung des Individuellen zum Allgemeingültigen geht bei den Fanatikern die Verwechslung von Göttlichem und Menschlichem und die prinzipielle Überordnung der eigenen Erfahrung und »Empfindung« über die Schrift, die kanonisch ist, sofern sie geistlich und moralisch fördert und bessert, Hand in Hand[1]. Eben diese Ersetzung der Schrift durch menschliche Lehrsätze bringt es mit sich, daß Fanatiker und Naturalisten friedliche Brüder sind. Die Ehrlichkeit spricht Semler den Fanatikern nicht ab; aber ihre Erleuchtungen und eigenen Erfindungen sind, wie schon die religionsgeschichtliche Parallele der heidnischen Seher oder der Brahmanen zeigt, durchaus menschliche »Träumereien und Aberwitz«. Vor allem hat Semler die mystische und asketische Frömmigkeit abgestoßen — er spricht von dem »das ganze Christentum beschimpfende(n) Herrnhutische(n) Geist« —, daneben hat er sich aber auch an der Intoleranz und an der Wissenschaftsfeindschaft — besonders kränkt ihn die Behauptung, daß nur Erleuchtete die Schrift auslegen können — wie an der politischen Gefährlichkeit des fanatischen Individualismus geärgert. Man kann der Scholastik nur dankbar sein; denn sie war die wissenschaftliche Theologie der Zeit, die Fortsetzung der auf die Kleriker berechneten Lehrart der Kirchenväter, und hat das Herabsinken des Christentums zu einer Parallelerscheinung mit dem Muhammedanismus verhindert, wozu es dank den Mystikern und Asketen auf dem besten Weg gewesen ist[2].

[1] Hist.-theol. Abhandlungen I, 13ff.; Vorrede zu I. »Die Fertigkeit und Neigung, das Vornemste der eignen Religion, die man beobachtet, auf innere Empfindungen, Gefül und darin gegründete Urtheile zu bauen: nenne ich den Fanaticismum.« »Sie beobachten ihre innere Empfindungen und Urteile vorher, antecedenter vor allem besondern einzelnen Gebrauche des Wortes Gottes, wenn sie es noch brauchen.«

[2] Hist.-theol. Abh., Vorr. I; I, 21; vgl. 132, 161, Anm.; 162, 403ff., 414, Vorr. II; II, 17; vgl. Lehrart 59, 185. — Sonst haftet der Blick Semlers bei seiner Darstellung des Mittelalters, die übrigens erheblich besser als bei Arnold fundiert ist (vgl. S., »Versuch, den Gebrauch der Quellen in der Staats- und Kirchengeschichte zu erleichtern«), am Abergläubischen, Barbarischen, Klerikalischen. (Auszug II, 468, II, 78; H. e. sel. cap. II, 196.) Besonders zornig ist er auf das Mönchtum, an dem abergläubische und fanatische Bosheit besonders auffällt (Leben II, 160; Auszug I, 106; H. e. sel. cap. I, 66f.).

Die große »Revolution« des 16. Jahrhunderts, die Reformation, reicht mit ihren Wurzeln ins Mittelalter hinein und bekommt vornehmlich vom 15. Jahrhundert her ihr Licht. So lebt die alte Idee von den testes veritatis, freilich von andern Motiven getrieben, wieder auf. In der privaten Religion der wegen ihrer unmystischen und »vernünftigen« Art besonders gelobten Waldenser, bei den Böhmischen Brüdern, bei Wessel, Hess und den Mystikern findet man wohl alle Gedanken Luthers. »Auch wohl schwerlich eine von den Lehren übrig ist, welche nachher im 16. Jahrhundert öffentlich wider das Papsttum behauptet worden, die nicht schon vorher in besserer Bestimmung und ohne jene grobe wilde Irtümer, bey solchen aufrichtigen Forschern der wahren Lehre Christi angetroffen würde.« So steht es fest, daß Luther oder Zwingli nicht »einen einzigen ganz neuen Satz oder Hauptbegriff entdeckt« haben[1]. Wenn Semler auch gegen Bossuet einmal das Wort prägt: »Recht gut! Luther hat also wenig getan; es ist aber sehr viel geschehen«[2], so schreibt er, ohne doch die ganze Reformation politisch erklären zu wollen, den Fürsten und ihren besondern Absichten eine erhebliche Bedeutung zu[3], und vor allem unterschätzt er die Persönlichkeit Luthers und ihren weltgeschichtlichen Einfluß. Wohl hat er Luthers »edle Herzhaftigkeit« anerkannt, aber seine »Übertreibungen«, seine »Heftigkeit gegen den frommen Schwenckfeld«, seine mit seiner Augustinischen Bildung zusammenhängende Schrift De servo arbitrio, seine »unvorsichtigen und übereilten« Urteile über den Gebrauch der Vernunft und seine intolerante und gewaltsame Dogmatisierung seiner Abendmahlslehre haben ihm nicht gefallen. Dabei kann man aber nicht verkennen, daß Semler an den jüngeren Schriften Luthers die größere »Freiheit« rühmt, die in den späteren abnimmt[4]. Klingen diese Urteile Semlers an die uns bekannten der Spiritualisten an, so wird man sich

[1] Auszug, Vorr. II, II, 78, 340ff., 537, wo es im Hinblick auf Jakob Faber heißt: »Schon vor Luthero und Zwinglio hatte es in Frankreich Liebhaber der freien und practischen Erkenntnis gegeben.« Vgl. I, 496 u. 492, wo Semler im Hinblick auf Abälard, der besonders wegen seiner Lehre, daß auch Heiden selig werden können, gelobt wird, sagt: »Es werden also diese gelerten Ketzer, als jene vernünftig denkende Leute, welche über practische Irrtümer sich erhoben haben, noch Verdienste um Christen haben, wenn jener Haufe der politischen Kirchenbedienten Verachtung und Unwillen von allen redlichen Christen sich immer mehr zuziehen wird.« Vgl. Leben II, 178ff.

[2] Leben II, 182ff. — [3] Auszug II, 347ff.

[4] Leben II, 185ff., 191; Auszug II, 348ff.; Lehrart, Vorr., 34f.: Auch Luthers theologische Gelehrsamkeit wird gerühmt, aber in den Sprachen »konte (er) es so weit als Erasmus, Melanchthon, Calvin nicht bringen«. »Sein gerades grosses Herz können nur unbillige Richter verkennen; Übereilungen, Hitze, Härte« darf man aber nicht leugnen. 208.

auf der andern Seite nicht wundern, daß seine Liebe Melanchthon und Erasmus gehört. Melanchthon ist »vorsichtig« auf dem Mittelweg geblieben; er ist der gebildete Humanist, der — Semler ist weit davon entfernt, ihn wegen seiner Aristotelischen Neigungen für den Niedergang des Protestantismus verantwortlich zu machen — gerade das Ende der Herrschaft der scholastischen Theologie herbeigeführt hat, die erst später in anderer Form als gelehrte Theologie wieder aufgelebt ist[1]. Der »große« und »ehrliche« Erasmus, der so freie und gerade Urteile gefällt hat, »jener unsterblich verdiente Mann, der allein der Theologie zu ihrer Reinigung mehr geleistet hat als nach ihm alle andern«, »ist es wirklich, welcher der gemeinen Kirchentheologie schon allein den unwiederbringlichsten Schaden zugefügt hat. In allen sogenannten Articulis der Theologie hat er das Gute schon ausgezeichnet, das sich hernach bey andern findet«[2].

Es ging schon aus dem Gesagten hervor, daß Semler mit einem Verfall der Reformation durch einen Rückfall in den Katholizismus nicht rechnet. Dieser Gedanke würde seinen Prinzipien entgegen sein. Und doch sind auch bei Semler Elemente zu der Auffassung eines baldigen Niedergangs der Reformation vorhanden. Dafür möchte ich auf seine Klage darüber hinweisen, daß die Protestanten wohl einen innerlichen und fruchtbaren Glauben gefordert haben, trotzdem aber die »kirchlich bestimmte Historie Christi, wie sie von der Kirche lange hinter dem Neuen Testament in allerlei Formeln gefaßt worden war, zum unmittelbaren Gegenstand und alleinigen Grund dieses Glaubens gemacht« haben[3]. Sodann hat Semler das Streben Luthers nach Einheit und Gleichförmigkeit hervorgehoben. Um dem Vorwurf des Individualismus zu entgehen, hat Luther auf diese kirchliche Einheitlichkeit, die ein Nachklang des Katholizismus ist, hingearbeitet. Aber gerade dieses Bemühen hat die Streitigkeiten mit erregt, und die Politik — man denke an den Schmalkaldischen Bund — hat das Einheitsstreben zur Veräußerlichung werden lassen[4]. Aber schließlich überwiegt doch eine andere Auffassung der Reformation. Das gerade ist der Fehler eines Flacius, daß er die Reformation mit Luther beendet dachte, und daß er den Privatmeinungen Luthers öffentliche und absolute Geltung verschaffen wollte. Das alte Spiel wiederholt sich, und insofern kann man auch vom Verfall nach der Reformation sprechen. Auch die Reformation ist nur Anfang gewesen; sie hat nicht alles getan und hat das gar nicht tun können. Der Glaube

[1] Lehrart 185ff., 36; Auszug, Vorr. II.

[2] Leben II, 235; Auszug II, 403; Lehrart 49, 34.

[3] Zitiert bei Gastrow, J. S. Semler, S. 147. — [4] Leben II, 187ff.

an ihre »Unverbesserlichkeit und Vollkommenheit« macht träge. Mag die Reformation als Erscheinung der öffentlichen Religion beendet sein, hinsichtlich der privaten Religion und der persönlichen Überzeugungen kann sie gar nicht abgeschlossen sein; hier spricht das stolze Bewußtsein der Aufklärung, die sich als Vollendung der Reformation fühlt, und die Ausführungen Semlers erinnern an Schleiermachers Wort: »Die Reformation geht noch fort[1].«

Überblickt man die hier nur mit großen Strichen gezeichnete Anschauung Semlers von der Kirchengeschichte, so wird man nicht zweifeln dürfen, daß man hier eine großzügige, mit Ideen und Zusammenhängen arbeitende und die Quellen in kühner Kritik verwendende Darstellung der Kirchengeschichte vor sich hat. Die alten aus der Apokalypse stammenden historischen »Ideen« sind verschwunden; vom Antichrist hört man nur ganz gelegentlich etwas[2], der Gedanke von der Blüte der Kirche unter dem Kreuz ist der Vorstellung von den wenigen Verfolgungen und den übertriebenen Martyrien gewichen[3], Konstantin der Große und seine Zeit wird vorurteilslos aufgefaßt, und die Bedeutung des Phokas ist vergessen. Die zusammenfassenden und stoffgestaltenden Ideen kommen nicht mehr oder doch weniger von außen; aus der Geschichte selbst werden sie gebildet; und die Einsicht in die Relativität alles Lebendigen ermöglicht doch schließlich bis zu einem gewissen Grad eine mit dem konservativen Aristokratismus Semlers wohl verträgliche Objektivität auch unsympathischen historischen Erscheinungen gegenüber[4]. Freilich ein großer Historiker ist Semler auch nur deshalb gewesen, weil er von bestimmten, ihn persönlich bewegenden Ideen aus in die Kirchengeschichte hineingesehen und so die Zusammenhänge »konstruiert« hat.

Semler selbst hat sich über seine Lehrer ausgesprochen, und ich habe schon in meiner Darstellung gelegentlich auf Einwirkungen, die er empfangen hat, hingewiesen. Wenn man von Calixt und Weismann, Pfaff und Baumgarten absieht, sind es ganz wesentlich katholische und reformierte, anglikanische und arminianische Gelehrte[5], denen er mit Recht in seiner Dankbarkeit den Vorzug gibt. Wie ist nun aber das Verhältnis

[1] Vgl. Auszug, Vorrede II.

[2] Auszug II, 346. — [3] H. e. sel. cap. I, 24.

[4] Ich brauche nur an das »unparteiische« Urteil Semlers über die neuere katholische Kirche zu erinnern, deren pädagogische, charitative und Missionsarbeit er dankbar anerkennt und über die protestantischen Leistungen auf diesem Gebiet stellt. Vor allem aber hat die historische, dogmatische und moralphilosophische Arbeit der Katholiken den Protestanten genützt. (Auszug III, Vorrede, III, 130ff.; über Molinos III, 94 vgl. III, 368 und 564ff.)

[5] Leben II, 170.

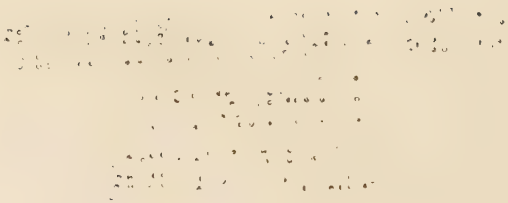
Semlers zu Arnold? Mir ist es nicht zweifelhaft, daß Semler der genuine Schüler und Nachfolger Arnolds ist. Nicht so sehr bei Mosheim und bei Weismann sondern bei Semler sind die Nachwirkungen Arnolds zur Reife gekommen. Sie mögen sich auch hier an einigen Punkten mit denen des Thomasius verbinden, und die wissenschaftliche historische Arbeit hat selbstverständlich Semler aufs tiefste beeinflußt. Aber sein Ideal ist nicht mehr der thesaurus und nicht die lückenlose und objektive Reproduktion des Materials; hier ist die Kirchengeschichtschreibung wieder etwas Persönliches geworden, gespeist von den tiefsten Gedanken und Wünschen der Persönlichkeit; hier sind deshalb historische Ideen. Wie Arnold kämpft Semler gegen den Traditionalismus; die Verfallsidee beherrscht ihn und erweist sich auch hier als die große Wegbereiterin für die historische Forschung und für die Gestaltung des geschichtlichen Stoffes. Vor allem aber hat Semler die Frömmigkeit als das Herz der Kirchengeschichte erkannt; und seine Überzeugung von der Wirklichkeit und von der zentralen Bedeutung der religiösen Erfahrung führt ihn zur Erkenntnis der Relativität der Dogmen und des geschichtlichen Christentums überhaupt. Das ist derselbe Vorgang, dem wir bei Arnold begegnet sind; nur daß Semler, über Arnold hinausgehend, das relative Recht des äußeren und öffentlichen Christentums erkannt und dasselbe nicht nur als das Negative in der Kirchengeschichte gewertet hat. Auch sonst unterscheidet sich Semler in vieler Beziehung von Arnold — ich brauche nur an sein Verständnis der Mystik zu erinnern —, und ich hoffe, daß manches in der Darstellung Semlers von selbst dem Leser aufgefallen ist. Aber de facto ist Arnold der Bahnbrecher Semlers gewesen — das hat Semler selbst empfunden[1] — und die tiefsten Tendenzen und Kräfte der Arnoldschen Geschichtschreibung hat Semler aufgenommen. An diesem Urteil brauchen uns auch Semlers Kritik an Arnolds Fanatizismus, »Überheiligkeit« und »groben Empfindungen«, an seiner kritiklosen Bewunderung der ersten Zeit des Christentums, an seiner Sammlung von Träumen und Gesichten in der Kirchen- und Ketzerhistorie, an seinen gefährlichen vitae patrum und an seiner »listigen und unredlichen« Benutzung Luthers nicht irre zu machen[2]. Gerade einander nahestehende und miteinander verwandte Per-

[1] Leben II, 155; Lehrart 62: »Arnold meinte es auch herzlich gut, und seine K. u. K. H. hat ganz gewis weit mehr Nutzen als Schaden gestiftet; man solte auch nicht so wol ihn eifrig und gelehrt widerlegt, als das viele Wahre gern angenommen und genutzt haben. Er gieng freilich selbst zu weit, und hatte einen eben so falschen Begrif von der Vortreflichkeit der ersten Kirche, als jetzige falsche Hofnungen.«

[2] Leben II, 41, 45f.; Hist.-theol. Abhandlung, Vorrede I, I, 160, 402, 406, II, 5, 63, 276f.: »Den Arnold hat aber der Fanaticismus und eine eigenliebige Zufriedenheit mit sich verführet.«

sönlichkeiten pflegen aneinander das Trennende schärfer zu sehen und häufiger hervorzuheben als das sie Verbindende.

Damit breche ich diese Arbeit ab. Es hat viel Verlockendes, von den hier durchgeführten und herausgearbeiteten Gesichtspunkten aus die Geschichtsauffassung Lessings und Herders zu untersuchen oder den Nachwirkungen Arnolds in den populären Vorstellungen gebildeter Laien — man könnte an Friedrich den Großen und an Goethe denken, bei welchem Arnolds Einfluß schon nachgewiesen ist — nachzugehen. Aber das Gesagte wird genügen, um Arnold einen deutlichen Platz in der Kirchengeschichtschreibung anzuweisen, und um einen Blick in die treibenden Kräfte dieser selbst tun zu lassen. Und mehr bezweckt diese Arbeit nicht.



92
Ar645
Seeberg, E.
92
Ar645